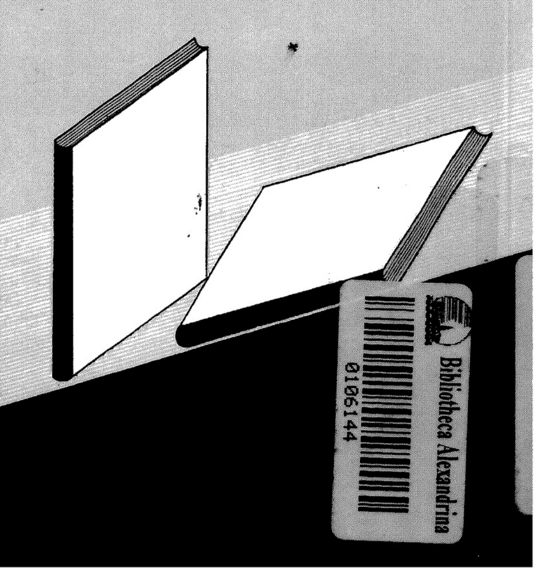
د. صلاح الدين الناهي

العدالة في تراث الرافدين وفي الفكرين اليوناني والعربي الاسلامي



العدالة في تراث الرافدين
وفي الفكرين
اليوناني والعربي الاسلامي



الدار العربية للموسوعات

ص. ب : ٥٣٤٨/ ١٣
هاتف : ٣٤٣٨٢٨ - ٣٥٢٥٩٨ - ٣٥٣١٩٤ - ٣٥١٢٣٩
برقيا : ديركتناد
تلكس : ARATRD LE ٢٢١٠٧
بيروت - لبنان .

العدالة في تراث الرافدين وفي الفكرين اليوناني والعربي الاسلامي

الدكتور صلاح الدين الناهي

الاستاذ المتمرس بجامعة بغداد

والزائر في الجامعة الاردنية

الدار العربية للموسوعات

الطبعة الأولى ١٩٨٤

توطئة

كانت هذه الرسالة بحثا جامعياً في العدالة القي في كلية القانون والسياسة بجامعة بغداد سنة ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩ على هيئة التدريس وبعض الضيوف وكنت يومئذ محاضرا في فلسفة القانون فيها في قسم الدراسات القانونية العليا وقد قيض لها ان تخرج اليوم في حله قشيبة بفضل الدار العربية للموسوعات .

وقد رأيت ان اخرجها كما اعدت وان اضع كل عبارة جديدة فيها بين قوسين معكوفين .

واني لانتهز هذه المناسبة فاخص بالشكر اولئك الزملاء والاصدقاء الذي استمعوا الى هذه الندوة ولجنة التوجيه التربوي والفكري في تلكالكلية على اهتمامها بهذه الندوة ، داعيا المولى ان يمن على الوطن والبشرية باسرها بالعدالة والرحمة والحرية ، وان يعيد وحدة الصف العربي الذي مزقته الاحداث وفقد الشعور بالعدل العميم والبر والحرية ويحقق اماني الشعوب العربية وتطلعاتها في سبيل الاطلاع برسالة خلاقة الانسان على الأرض انه سميع مجيب .

عمان في ١٤/١/١٩٨٤

الخطبة الافتتاحية للندوة

ان ندوتكم هذه في العدالة في تراث الرافدين وفي الفكرين اليوناني والعربي الاسلامي ليس تراثية محضة ، بمعنى ، اننا سوف لا نتجول في متحف أثري لافكار قديمة في العدالة أكل الدهر عليها وشرب ولكننا سنتجول في حقل حي مليء بتجارب الماضي وتطلعات الحاضر وآمال المستقبل ، لأن قضية العدالة قضية حية في جميع العصور ، ومشتركة بين جميع الثقافات ، ولعلنا في عصرنا هذا أمس حاجة من اي عصر مضى الى العدالة نستعرض على ضوئها مشكلات الحضارة الانسانية التي نحياها ونقاسي جميعا مما يشوبها من عيوب خفية وظاهرة ، وهذه الحضارة لم تعد توصف بأنها بيزنطية او ساسانية او اسلامية او عربية أو رأسمالية او اشتراكية لان كونها حضارة عالمية يكاد يطغى على اية نسبة اخرى ، فقد اصبح مستقبل البشرية باسرها معلقا بهذه الحضارة التي يعيبها من حيث هي ظاهرة سافرة للعيان عدم التوازن بين التقدم المادي الآلي ، وبين التراث الفكري في القيم الخلقية وفي العدالة ، وقد فطن لهذا العيب ونبه اليه عدد من المفكرين والكتاب المعاصرين لا يحصى ، ويعيبها من حيث هي حركات سياسية تجري وراء الانظار انها لم تزل توجه توجيها أنانيا لمصلحة بعض

الدول على حساب معظم الدول الأخرى ، ولمصلحة بعض الطبقات التي تملك من رؤوس الأموال ووسائل الانتاج والتقدم التكنولوجي ما يحملها الحرص عليه ، لا على المحافظة عليه فحسب بل على طلب المزيد منه ، ولو بتوجيه النتاج الصناعي نحو المدمرات التي تهدد الحضارة والمصير البشري بأوخم العواقب ، بالدمار الشامل .

ان هذه الحقائق حملت مفكري عصرنا على الاهتمام البالغ بتكريس ابحاثهم للعدالة وفلسفة القانون واقتراح المناهج السليمة لاعادة النظر في الاسس التي ينبغي ان يقوم عليها قانون المستقبل سواء على صعيد العلاقات بين الدول ام في اطار كل دولة وحدودها ، ولقد اصبح من المسلم به ان السلام الدائم بين الدول وفي اطار الوطن الواحد لا يمكن ان يتوطد بدون العدل ايا كانت الايديولوجيات التي تدين بها الدول والاحزاب .

وعلى الصعيد الفكري لا يمكن ان نتجاهل التراشق بالنقد اللاذع بين مجموعة كتاب العالم الحر الليبرالي وكتاب العالم الاشتراكي ، ومع ذلك فان كل الدلائل تدل على ان ميدان النقد يتسع لمجموعة اخرى من الكتاب تدعي لنفسها ولاية التحكيم بين هاتين المجموعتين من الثقافات والتيارات الفكرية في الاقتصاد والقانون والسياسة والتشريع والفكر الاسلامي ينتمي الى هذه المجموعة الثالثة ويتسم هذا الفكر بتعلقه الشديد بالعدالة من قبل ان يلتقي بالتراث اليوناني ومن بعد لقائه به ، ونحن لا ندعو للاهتمام بهذا التراث الا من زوايتنا اعني من حيث هو عائلة تشريعية كبرى ، اما كونه عقيدة فذلك من اختصاص المعنيين بموازنة الاديان الراقية وحسبنا ان نشير في هذه المناسبة الى ان الاسلام كعقيدة يمتاز بان دعوته للتوحيد ذات صفة تجريدية كاملة

وطابع عالمي والعلاقات التي يقترح الاسلام قيامها بين مختلف الشعوب وارباب الاديان تقوم على اساس من « كلمة سواء » فسرت في مختلف

كتب التفسير الاسلامي بالعدل ، وان الدعوة الاسلامية تنطلق من الاحتكام للعقل لا للتقليد[1] ، وانها في الأمور الكلية كالعدالة ليست دعوة قاصرة على المسلمين ، ولكن الخطاب بها يعم الجنس البشري ، لان الخير والعدل والاعتقاد بالله ترتد الى ارادته حركة الفلك والصيرورة من الأمور التي في وسع العقل البشري التأمل فيها والتوصل الى ما يشبه اليقين ان لم يصل الى اليقين التام ، وهذه الحقائق هي التي تفسر لنا ان الانسان العادل العاقل الفاضل يعد في نظر الاسلام خليفة الله على الارض وهذا الخليفة مكلف باحقاق الحق والعدل واعمار الارض والتمهيد للتقدم ومحاولة الكمال والاقتداء بالباري في افعاله .

في اطار هذا الجو الفكري وهذه الحقائق سأستعرض لكم قصة العدالة منذ اقدم العصور متدرجا من الاعم الى الاخص ، ومن الكليات الى النظريات التي تقوم على هذه الكليات ، ولذا وقع الاختيار على هذه المجموعة الكبرى من الثقافات والمراحل الحضارية ، ولم اختر لكم حضارة وادي الرافدين منطلقا لتاريخ العدالة جزافا او تعلقا بالولاء للوطن ، وانما اخترت ذلك تسليما بالحقائق التاريخية التي سأستعرضها استعراضا مجملا والواقع ان حضارة الرافدين لا تمثل منطقة محدودة بحدود حوض هذين النهرين وروافدهما ولكنها تمثل حضارة الشرق الأوسط برمتها تقريبا ، فقد انتقلت شرائع الرافدين الى سورية وسواحل البحر الابيض والى بلاد الاناضول وايران سواء بالفتوحات ام بالقوافل التجارية ام بالغزوات الاجنبية التي بهرها

التنظيم الحضاري في بلاد الرافدين فاستعارت الشريعة التي يقوم عليها ذلك التنظيم واستقدمت الكتاب من بابل الى ايران للعمل في الجهاز الاداري .

ولم نقتصر على حضارة الرافدين فقد استعرضنا ما كان عليه عرب الجاهلية من تناقض قضى عليه الاسلام بنسخ القبيح من اعرافهم وتوكيد الجميل من مكارم الاخلاق والمروءة التي عرفوا بها كالكرم وإقراء الضيف ودعوة بعض الشعراء للسلم وذم الحرب .

وبالنسبة للعصر اليوناني رجعنا الى ما دار من خلاف بين مذهب ارسطو وافلاطون في العدالة ومذهب السفسطائيين والى السياسة والاخلاق وكلاهما لأرسطو طاليس والى جمهورية افلاطون وهي بحق « تراث كامل »[1] كما قيل فيها او خميرة لكل ثقافة فلسفية في الغرب ، ولئن لم يتسع الحديث في هذه المحاضرة للاحاطة بخصائص العدالة في كتاب جمهورية افلاطون من جميع الوجوه فان مما يجلب النظر في ذلك التراث هو ما قيل من ان اقوى المؤثرات الفلسفية (فيه) . . هو ذلك التيار الصوفي الانفعالي المقترن بفكرة الثبات في مقابل التغير[2] فان فكرة الثبات تتجلى في نقد افلاطون لتعريفات العدالة التي تقدم بها السفسطائيون ، اما التيار الصوفي الانفعالي فقد انتقل للحركة الصوفية في الاسلام وكانت تمثل حركة شعبية واسعة النطاق ، يدعو زعماؤها للتجرد في الاموال ولاحتقار اكتناز الثروة وتكديسها ولضرب من الاشتراكية التلقائية في المجتمع الصوفي بين جميع اهل التصوف بحيث تعتبر اموال كل عضو في هذه الجماعة مالا مشتركا في وليمة عامة لا يؤثر بها احد نفسه على اخوانه ، ولكن هذه المحاضرة لا تتسع مع الاسف للتحدث عن اتجاهات الاشتراكية الصوفية باعتبارها طرازا

خاصا من الاشتراكية الاسلامية لم يسلم به اهل السنة ، ومع ذلك فقد عوض هذا النقص في هذه المحاضرات ما ذكرناه من آراء الغـزالي في الاحسان وفي مبدأ حظر التعسف في استعمال الحق في النطاق المجمل الذي استعرضنا فيه آراء هذا المفكر الكبير . الذي ينسب اليه التوفيق من التصوف ومن العقيدة النسية .

على ان الدراسة الحديثة الدائرة حول جمهورية افـلاطون كشفت النقاب عن تيار فلسفي آخر اتخذ مجراه الى الحركات الصوفية وغيرها في العصر الاسلامي ، ذلك التيار هو مجموعة آراء الفيثاغوريين في العدالة والحكمة ، وحسبي ان اشير هنا بهذه المناسبة الى اثرين من اثار مجرى القوى في الفكر الاسلامي ، احدهما ذلك التحليل الرياضي للعدالـة الذي ورد في كتاب تهذيب الاخلاق لابن مسكويه وقد وردت الاشارة الى هذا الكتاب في المحاضرة اما الأثر الثـاني فمتصل الاسبـاب بآراء الفيثـاغوريـين القائلة ان للحكمـة حقـا الهيـا في ان تسـود وتحكم[٣] ويذكرنا هذا الموقف الفيثاغوري من الحكمة بموقف الاسلام منها فقد وردت الاشـارة الى الحكمة في اكـثر من مـوضـع في القـرآن الكـريم باعتبارها مكملة لما انزل على الانبياء من كتب وشرائع ، اشارة الى ان الحكمـة مكملة للتشريـع السماوي ، وان السنن التي يسنهـا الانبياء تنطلق من الحكمة التي يهتدي بموجبها الى معرفة « ما يجب ان يفعل وما يجب ان يغفل » وضبط السلوك كما تضبط الحكمة نشاط الجواد .

ويقال ان رأي الفيثاغـوريين في الحكمـة ربما اثـر في فكرة الملك الفيلسوف عند افلاطون ، وهي نـظرية عـرفت في الفكر الاسـلامي الذي استعارها من الجمهورية ، واضاف اليها فكرة الامام كما يتضح لنا من المحاضرة التي القيناها في هذه الكلية عن آراء الفارابي في الموسم

الثقافي لجمعية القانون المقارن العراقية للعام الماضي .

«والظاهر ان تأثير الفلسفة الفيثاغورية في الحركات الفلسفية في الاسلام كان بالغ العمق ، وان الحركات السرية التي كانت تتخذ الفلسفة وسيلة لدعوتها كانت اصداء لما نسب للفيثاغورية من تنظيم سري للتوصل للاستيلاء على السلطة »[٤] .

ولا يفوتنا ان نشير قبل ختام هذه المقدمة التي نقدم بها لبحثنا في هذه الندوة الى ان استعرضنا للعدالة في العصر الاسلامي انما هو محاولة لدراسة هذا المفهوم الجامع لهذه الفضيلة الخلقية والمبدأ السياسي والمعيار القانوني ، وبيان لآراء مجموعة من كبار المفكرين الاسلاميين في عصر ازدهار الفكر العربي الاسلامي وعلى الأخص لآراء كل من الراغب الاصفهاني والغزالي ، ولقد عنينا بعرض المذهب الاسلامي في العدالة وهو مذهب جامع لا يؤثر حقوق الانسان وسلطان الارادة على الجماعة والمصالح العامة ولا يسخر الفرد للجماعة تسخيرا يتنكر للانسان من حيث هو كائن حر له كيانه وارادته ومصالحه الخاصة الى جانب كونه عضوا في الجماعة شأنه في ذلك شأن العضو في البدن الواحد فان سلامة البدن بسلامة اعضائه وسلامة العضو بسلامة البدن ، ان هذا المذهب المعتدل المتوسط ان دل على شيء فانما يدل على عمق الفكر الاسلامي في ادراك ظاهرة الحياة الاجتماعية من جميع جوانبها الواقعية والخلقية والقانونية والسياسية من حيث قيامها على التعاون والتساند والانسجام بين المصالح الفردية والجماعية .

وختاما اقول ليس الغرض من التقديم لهذه المحاضرة بهذه الكلمة تفصيل كل ما ورد فيها وشرحه ، ولا الدفاع عنه ، وانما الغرض من

ذلك التهيؤ للتحاور في القضايا التي تثيرها فكرة العدالة ، والتقدم بمختلف الاسئلة والاعتراضات لا لاجيب عليها ، ولكن لنتعاون جميعا في حلها ، او التأمل فيها ، على نحو ما يجري عـادة في الندوات التي تعقد في الجامعات .

ولئن تضمن هذا البحث عرضا شاملا ومجملا لفكرة العدالـة في الاسلام ، وما اثمرته في عالم الفقه من اتجاهات فان هذا لا يعني تجاوز حدود البحث الى الدعوة لاغراض معينة في عصرنا هذا الذي اختلط فيه البحث العلمي بالدعوات ذات الاهداف المختلفة ، ومع ذلك فقد اشرت الى ظاهرة يقظة العالم الاسلامي وقلت ان هذه الحركـة لها من ماضيها الثقافي ما يتكفل باستقلالها والحيلولة دون تسخيرها سياسيا من طرف معسكر من المعسكـرات السياسيـة المتنافسـة على السيـطرة على النفوذ ، ولا يمكن ضمان هذا الاستقلال الذي يخدم مصلحة السلام والتعاون العادل بين جميع الشعوب المحبة للسلام الا اذا كشفنا القناع عن حقيقة التراث الاسـلامي وانسجام المصلحـة العربيـة العليا مـع مصالح جميع الشعوب والجماعات الاسلامية والشعوب المحبة للسلام العادل والتعاون الوثيق ورسمنا خصائصه الاصيلة وابعاده الزمانية التي تتكفل بامكان تجدد هذا التراث وانعتاقه من التقليد والتبعية في سبيل تحقيق وجهة نظره السامية في خلافة الانسان على الارض ، وفي هـذا العرض بداهة تقدير حضاري للتـراث العربي الاسـلامي وعلى وجـه الخصوص لوجهة نظره في العدالة ، فان هذا التقدير يعد جزءا مهما من أدب الفلسفة لان الفلسفة في جانبها الانساني تقييـم متجدد لقيم الخير والعدل ، ونقد لانحراف الحضارات التي تنحرف منها السبـل ببعض المذاهب الفكرية في مختلف المجالات ولقد برهن عصرنا على ما تعانيه

البشـرية من هـذه الانحـرافـات التي تمهـد لمختلف المآسي الفـرديـة والجماعية من اجرام تفاقم في عصرنا ، الى حد يفوق الوصف واتسع نطاقه بانتشار الرشوة في ارجاء واسعة من الكـرة الارضية وتصعلك خلقي بين الشباب بادمان المخدرات والتشرد ، ومن اجرام آخر على صعيد العلاقات الدولية تفجر مرارا عديدة حروب دولية ومحلية واقليمية ، اليست جميع هذه الظواهر المخزية دليلا عـلى خرق معـايير العدل وطمس معالمها ؟ .

ان علينا جميعا ان نسعى لمعالجة قضية العدالة على جميع الاصعدة ابتداءا من اوطاننا العربية بالسعي لكـل ما يمهـد سبل الـوحدة وفقـا لأمثل الصيغ وابعدها عن التردي في التبعية المـاحقة لاصـالة تـراثنا وتطلعاتنا في الماضي والحاضر والمستقبل وعوجا على جميع الاوطان التي تنـاضل من اجـل العدالـة المحققة للسـلام والتعاون وصيـانة الجنس البشري من الدمار وتنقية الحضارة والثقافات البشرية من الانحرافات وليست هذه المهمة بالسياسـة الاقتصادية فحسب بل هي مهمة متعددة الجوانب لان الانسان كائن متكامل متعدد الجوانـب ، وقديما قيل فيـه «انه على صغر جرمه قد انطوى فيه العالم الأكبر» .

وختاما وقبـل ان نبدأ بـاستعراض وجـوه النقص في هذا البحث اقـدم جزيـل الشكر لهـذه الكلية التي يشـرفني الانتساب اليهـا قديمـا وحديثا والى آخـر العمر ولجميـع الاخوة اعضـاء هيئة التـدريس فيها عميدا ورؤ ساء اقسام واساتذة واتمنى لطلبتها التوفيق .

والسلام عليكم ورحمة الله .



الفصل الأول

كلمة تمهيدية

العدالة قديما وحديثا مقولة اساسية في القانون والاخلاق والسياسة قوامها المساواة والموازنة فهل للعدالة مفهوم واحد لا يتغير؟ ام هي عدالات متعددة متنوعة باختلاف القيم والحضارات والعصور ؟ .

للاجابة على ذلك سنبدأ الحديث عن العدالة في اطار القانون ، والمسلم به ان القانون المسنون مرتبط بالقيم السائدة في عصره ومصره ، وليس بالصيغ المجردة بمعزل عن هذه القيم والبيئات التي يسود فيها .

اجل ان بعض الصيغ القانونية من العموم كالوعاء الذي يتقبل كل سائل يصب فيه كقولنا ان التصرف القانوني انشاء وان الشهادة اخبار او ان العقد ايجاب وقبول ومع ذلك فان هذه الصيغ تتأثر بما يصب فيها من المواد فان كانت المادة حقيقة قانونية احتملت التأثر بالقيم السائدة في عصرها فان صيغة الانشاء مثلا حين تطبق على التصرف القانوني الارادي تحتمل المحاكمة والقول بان المنشأ يختلف باختلاف وجوه النظر فهو في المذهب الفردي مثلا ارادة المتصرف الحرة ذات السلطان الواسع في انشاء التصرف وترتيب احكامه عليه الخ ، وهو في الفقه الاسلامي وفي اطار عقيدة اهل السنة ارادة محدودة بحدود

ما قدر للانسان من كسب افعال التعاقد دون خلق العقد او ترتيب احكامه واثاره عليه لان ذلك من حق الشارع وخلقه(*) ، وهو في المذهب الاجتماعي ارادة يحكمها القانون ويوجهها وجهة صالحة تخدم المصلحة العامة والعدالة الاجتماعية بالدرجة الاولى ، ومع ذلك فان هذا لا يعني ان العدالة من حيث هي ، اي بذاتها لا وجود لها ولا استقلال عن القيم التي يختص بها كل عصر ومصر ، فان فريقا من فلاسفة القانون يرون ان للعدالة بذاتها وجودا مستقلا الى جانب العدالة المشروطة بظروف العصر والمجتمع والفلسفة التي تسود في شريعة من الشرائع .

والعدالة بذاتها هي « فكرة العدالة ، التي يرتبط بها القانون في كل مكان ، ويسعى لتحقيقها وتحصيلها او ينبغي ان يسعى » .

اجل ان لكل مجتمع مستنير اهدافا معينة متماسكة « منسجمة » مع بعضها انسجاما يمثل العدالة في نظر فلسفة ذلك المجتمع ، بيد ان هذا لا ينفي وجود غرض اعم من ذلك تسعى اليه القوانين او ينبغي ان تسعى في كل مكان ، وذلك الهدف هو « العدالة »[٥] .

واذا ما سلمنا ان فكرة العدالة هي الهدف الاقصى الذي ينبغي على القانون ان يكافح من اجل بلوغه امكن ان نصل الى الغرض من القانون دون الاصطدام بالقيم التي تسود في بعض المجتمعات ، وما يحف تلك القيم من نزاع وغموض ، لان الهدف المنشود هو العدالة نفسها ، لا القيم التي تنادي بها كل جماعة[٦] .

---

* وهذه هي نظرية الجعلية القائلة بأن أحكام العقود هي حقل الشارع.

ان هذه القضية التي يثيرها فلاسفة القانون على هذا النحو قضية اساسية في تحديد مفهوم القانون والعدالة في اطار فلسفة القانون ، فان القانون بمعزل عن العدالة مسخرة من المساخر ، ان لم يكن امرا متناقضا .

والحديث عن العدالة بعد هذا يتحدى كل باحث بأنه سيجره الى اودية متشعبة واغوار بعيدة ، لان العدالة قبل كل شيء قيمة اخلاقية ترمي الى تحصيل الخير في الحياة[٧] ان العدالة هي مجموع الخيرات[٨] ، وبعبارة اخرى هي ام الفضائل كلها - على حد تصور افلاطون لها وتسليم كبار الاخلاقيين المسلمين بذلك كأبن مسكويه[٩] والراغب الاصفهاني والغزالي الى تحليل ام الفضائل وتصورها من سبيل ؟ وما العنصر الاساس فيها ؟ .

ان اثارة هذا السؤال على هذا النحو لا يعني ان العدالة مشكلة اخلاقية فحسب ، لأنها الى جانب ذلك مشكلة شرعية قانونية ايضا ، تعالج في فلسفة الاخلاق وفي فلسفة القانون والتشريع ، وفي التصوف وتتصل بالعقيدة نفسها ، اتصالا قديما منذ ان اناط الانسان بالآلهه مهمة العدل ، ولقد دلت اساطير الشعوب وهي اليوم موضع فحص وتمحيص على ان البحث عن العدالة كان وراء جميع الاحداث البطولية والمغامرات الاسطورية وان العقوبة الالهية هي الجزاء العادل على خرق قاعدة من قواعد الاخلاق الرفيعة .

ومن المؤسف ان الدراسات الجامعية عودتنا على ان نقيم حدودا فاصلة بين معضلات الفكر البشري الخالدة كمعضلة العدالة ، فلا ننظر اليها الا من وجهة نظر واحدة ، تختلف باختلاف اختصاصنا ،

فالمختص بالقانون يفترض ان مهمته ان يعالج العدالة من وجهة نظر قانونية محضة ، لوزن ما تنطوي عليه احكام القانون من معايير العدل ، من مساواة ومن مصالح جديرة بالرعاية ، ومن موازنة بين الحقوق والواجبات ، ومن نظرة الى طبيعة بعض الحقوق الاساسية كالحرية والملكية ونظام التعاقد ، بغية اعادة النظر في وظيفتها وطبيعتها وتوجيهها وجهة جديدة تحقق سعادة العدد الاكبر من الناس ، كما يدلنا على ذلك الصراع بين المذاهب الفردية وبين المذاهب الاشتراكية ، اما المختص بالاخلاق فينظر للعدالة من حيث هي مثل اعلى في الفضائل الرفيعة (مكارم الاخلاق) وجماع الفضائل والمختص بالرياضيات (الارثماطيقي) يرى ـ كما يقول ابن مسكويه ـ ان العدالة في فلسفة الرياضيات « اتم الفضائل واشبهها بالوحدة[10] وان العدالة تتضمن المساواة والمساواة اشرف النسب في صناعة الارثماطيقي ، ولذلك لا تنقسم ولا يوجد لها انواع وانما وحدة في معناها او ظل للوحدة »[11] .

ولو نسينا الاختصاص قليلا ، او تغاضينا عن حدوده لسلمنا ان العدالة مشكلة عامة من مشاكل الفكر تثير في جميع ميادينه قضايا متماثلة ، تستحق النظر في المساواة والنظام والمحبة وجميع ما يحقق الانسجام والطمأنينة في اعماق النفس واعماق المجتمع . ويمهد السبيل للتقدم الحضاري والسلام الذي لا تهدده الاهواء الهوجاء . وتستحق النظر في الصلة بين العدالة وبين هذه المبادىء والمثل الاساسية في حياة الانسان وسلوكه الفردي والجماعي .

لقد تساءل الاخلاقيون قديما عن الصلة بين الحب وبين العدالة[12] وايهما اكثر وفاء بتحقيق سعادة الانسان ، اهو الحب

المتصاعد المتسامي ام العدل ؟ فان الحب لو رق ودق وتسامى وساد في جميع صلاتنا فتمكن من نفوسنا فصادفها طاهرة خالصة نقية من اوشاب الانانية وهوج[١٣] الغرائز الدنيا ، لسمي بها من حب الذات والانانية الى حب الغير ، ومن حب الادنين من الازواج والاولاد وذوي القربى الى حب الصديق والجار ومن حب المدينة الى حب الوطن فالانسانية في كل صقع ومن كل شعب ولون ، ولما مست بنا حاجة للتشريع ، ولكن الواقع ـ من اسف ـ يدل حتى الآن على ان الحب لم يتمكن من نفوس البشر الى هذا الحد الذي يحقق السعادة والطمأنينة على وجه الأرض دون حاجة الى تشريع وعدالة شكلية ، ومع ذلك فلا شيء يدعو لليأس رغم جميع مظاهر العدوان والتسلح الراهنة ، فان تقدم الحضارة يدل على ازدياد مشاعر الانسانية والمرؤة بين جميع الشعوب بالرغم من مكايد السياسات التوسعية الهوجاء والنعرات العنصرية والتعصب الضيق ، وعلى شعور عميق بوحدة المصير البشري ورغبة قوية في ان تقوم الصلات بين الشعوب وبين الدول على اساس من المساواة ومن المحبة والتعاون ، وبعبارة اعم من العدل على الاقل الى ان تكتب الغلبة للمحبة ، فان توطيد العدل قمين بأن يمهد السبيل للمحبة التي اراد ابن مسكويه ان يقوم عليها التعاون الاجتماعي الذي يعد في نظره «واجبا تحقيقا للسعادة »[١٤] فان الناس « اذا تعاضدوا وجمعتهم المحبة وصلوا الى جميع المحبوبات ، ولم تتعذر عليهم المطالب وان كانت صعبة شديدة »[١٥] .

حد العدالة وانواعها :

ولو نظرنا بعد هذا الى العدالة من حيث الحد الجامع لها ، وانواعها لوجدنا ان الاستاذ موريس غنسبرك مصنف كتاب العدالة في

المجتمع[١٦] يبدأ الحديث في مصنفه هذا عن العدالة بالاشارة الى ما يعزي لفلاسفة اليونان (ارسطو طاليس من حد الظلم بانه ان يعامل الاكفاء معاملة مختلفة لا مساواة فيها ، وان يعامل غير الاكفاء معاملة واحدة وعلى حد سواء . ويقول الاستاذ دنيس لويد في كتابه عن فكرة القانون ان المساواة تعد في فلسفتي القانون والاخلاق في عصرنا هذا جوهر العدالة فان العدالة هي الحصول على المساواة لا المحافظة على اللامساواة[١٧] .

ان هذا الحد يستدعي النظر الى الصلة بين العدالة وبين المساواة ، والى الفروق التي تبرر التنوع في المعاملة .

العدالة الشكلية

وبالاضافة الى هذه القضايا الخطيرة الدقيقة التي تثيرها العدالة ـ كما يقول ـ فثمة عدالة شكلية (صورية) تلك هي العدالة التي نكلف بها باعتبارها ارادة عليا تصدر عن مشرع يملك سلطة الامر والنهي لكونه يمثل الآله او يمثل الشعب ويعبر عن الارادة العامة ، وعدالة جوهرية هي العدالة بحد ذاتها .

ان العدالة الشكلية تقوم على تنظيم الروابط البشرية وفقا لمبادىء عامة تطبق او ينبغي ان تطبق بدون تحيز ومحاباة ، اما العدالة الجوهرية فهي على حد فلسفة كانط لا تعتبر تابعة للعدالة الشكلية .

ان العدالة الشكلية لا تعلمنا سوى حكم القانون المسنون ، وليس في وسعها ان تقنعنا ان هذا الحكم هو العدل بذاته ، فقد يكون عادلا او لا يكون ، ولو كان عادلا فليس ثمة ما يحتم ان يكون عادلا في جميع الظروف وعلى مر الايام ، لان بلوغ التشريع حد الكمال امر

متعـذر ، ولو تيسـر ذلك لمشـرع لما سلم بـالنسخ والالغـاء واصـلاح التشريعات ، وبالتالي فان مهمة البحث عما ينبغي ان يكون عليه حكم القانون مما يناط بالعدالة من حيث هي جوهر قائم بذاته بغض النظر عن الصـورة التي يصور عليهـا ، والشكل الـذي يسبـغ عليـه ، لأن للعدالة وجودا قائما بذاتـه ، بغض النظر عن الشكـل والصورة ، ان الشكل تعبير ، اما الجوهر بمعنى قائم في الاعمـاق ، كما ان القصيـدة تعبير وأماالعاطفة فجوهر قائم في اعماق النفس ، حتى اذا تليت علينا القصيدة عرضناها على ميزان العاطفة في الاعماق ولم يبهرنا زخـرفهـا اللفظي الا قليلا ، وان يكن للزخرفة اللفظية بعض الفضل وحظ من الجمال حين ينسجم ويشف ويبرهن على صدق التعبير ونبل القصد .

الفئات المتكافئة

ان معيار العدالة القائل بالتناسب والتنسيق بحيث يعامل الاكفاء معاملة سوية وغير الاكفاء معاملة مختلفـة ، لا يعدو ان يكـون معيارا فضفاضا لا يحدد ما ينبغي عمله او العمل بموجبه في مختلف القضايـا والتوازل ، وفي هذا يقول الاستاذ غنسبرك في كتابه المذكور ان تحديد ما ينبغي عمله في معاملة الاكفاء وغير الاكفاء ينبغي فيه النظر للغايات والمقاصد المرجوة من الاعمال ، والمطالب والالتزامات المقتـرنة بهـا ، وبعبارة اخرى فان كشف القناع عن مضمون العدالة الجوهرية يستلزم ضـرورة إنشـاء مجمـوعـة من الحقـوق والـواجبـات ، وتمحيص هـذه المجموعة على ضوء مبادىء المساواة الشكلية ، وأن هذا الإستعـراض يقصد به استبعاد كل صور التفرقة في المعاملة التي لا تستند الى فواصل وفوارق هي من الجلاء بحيث يسلم بها[١٨] .

ان فلسفة الفقه والقانون اذ توحي بتقسيم الأفراد الى فئات وفئات الفئات في سبيل تصنيفهم الى مجموعات متكافئة في التمتع بالحقوق أو أخرى في الحرمان منها ، تضرب لك أمثلة في العدالة الشكلية تدل على ان هذه التقسيمات إذا طبقت تطبيقاً لا تحيز فيه تحققت بذلك أهداف العدالة الشكلية ، دون ان يعني ذلك ان هذه التقسيمات سليمة ومحققة للعدل بذاته ، فتقسيم المواطنين مثلا الى متمتعين باهلية الانتخاب وفاقدي تلك الأهلية بجنون او صغر ، يعد تقسيما شكليا ، ومع ذلك فان تحديد سن هذه الأهلية يثير بعض الاعتراضات ، كما ان قصر الانتخاب مثلا على الذكور البالغين دون النساء أو حرمان طوائف من المواطنين منه لأسباب عنصرية او دينية او ماليه يدل على ان قاعدة الانتخاب في مثل هذا القانون تستند الى تفرقة غير عادلة[١٩] كما ان الاعفاء من بعض التكاليف العامة بدون مقابل او لقاء بدل مالي يسفر احيانا عن تفرقة غير عادلة بين الرعية ومن امثلة ذلك في الدولة العثمانية قبل حركة الاصلاح التشريعي فيها (حركة التنظيمات) اعفاء اهل الذمة من رعايا تلك الدولة من الخدمة العسكرية ، فقد كان ذلك الاعفاء تفرقة في واجبات المواطنة بدون مفرق ، خصوصا وان الشرع الاسلامي سمح لأهل الذمة في المساهمة في حركة الجهاد وان يرضخ لهم في الغنيمة فكان التطور الطبيعي يقضي بمساواتهم في الخدمة العسكرية مع المسلمين بدلا من اعفائهم منها لقاء بدل . ان العدالة الشكلية كما وصفها الانكليز اشبه بفندق فخم يزعم ان ابوابه مشرعة للفقير والغني على حد سواء[٢٠] .

ان عدالة القانون الشكلي لا يمكن سبرها والتحقق من مداها ما لم نستقرأ مجموعة القوانين المرعية في بلد ما في عصر ما في جملتها ، دون

الاقتصار على المبادىء الكلية او الاساسية المقـررة فيها وفي مصـادرها التشريعية العليا ، كالدستور مثلا بالنسبة للشرائـع الوضعيـة والقرآن الكـريم بالنسبـة للشرع الاسـلامي ، ولا يكفي النـظر الى مجمـوعـة القوانين السائدة بل ينبغي النظر الى مـا استقر من حلول تـطبيقية في الفقه والقضاء ، لأن الحلول العملية والنظم التي تتقرر في مجالي الفقه والقضاء تمثل القانون الحي المـطبق فعلا كما تمثـل تطلعات مفكـري ذلك التشريع ، ولنضرب مثلا بقاعدة مقررة في الفقه واصوله في النمط الشـرعي الاسلامي كـالقاعـدة المتعلقة بتكييف آدميـة الانسـان عـلى الصعيـد الشرعي ، فقـد تقرر في اصـول الفقـه الاسـلامي مثـلا ان الادمي يخلق حرا ذا ذمة صالحة لوجوب الحقـوق له وعليـه ، واهلية لوجوب حقوق الشرع عليه . ان هذه القاعدة لو اكتفينا بالنظر اليهـا لغلب على ظننا ان الرق لم يكن له وجود في العصور الاسلامية ولكننا اذا ما رجعنا الى التاريخ الاسلامي والى كتب الفقه وجدنا ان الرق كان قائما بالفعل وبالنظر لاحكام الفقه وان اهليـة الرقيق كـانت منقوصـة وذمته محجوبة بذمة سيده الى حد كبير ، وان حقه في العمل لحسابه وفي التملك مرهون بأرادة سيده ، فهـل يعني ذلك تنـاقضا بـين القاعـدة المذكورة وبين احكام الفقه ؟ اما القرآن فقد تقرر فيه كرامة الانسـان وامر بالعتق تقربا لله تعالى ، وبقي الرق قائماً مع ذلك في جميع العصور الاسلامية الى ان تقرر الغاء الرق على الصعيد العالمي وما ذلك إلا لأن واقع الحياة الاقتصادية لم يفسح المجال قبل ذلك لخطوة جريئة تقضي بحظر الرق عامة ، فقد كان الأسر موردا لاسترقاق الكافرين عقـوبة عـلى الكفر وهكـذا قيدت مـوارد الرق من النـاحية النـظرية فحسب بحصر اسبابه العديدة وإستبعاد أكثرها كالدَّيْن وتم افسـاح مناسبـات

الاعتاق الى حد كبير وتحسن مركز الارقاء الى حد بالغ اتاح لهم إنشاء دول وإعتلاء عروش دون أن يتقرر الغاؤه الغاء مطلقاً وتحريمه تحريماً لا هوادة فيه ولا إستثناء .

ان هذا المثال معناه إن العدالة الشكلية لا يمكن أن توزن بمجرد مطالعة نصوص القانون والمبادىء الكلية دون إستقراء الشرع السائد في عصر ومصر بعينهما ومعرفة التنظيم السائد في الاجتهادين الفقهي والقضائي وحالة العلاقات الاقتصادية ، كما أننا الى جانب ذلك لا سبيل لنا إلى تقدير عدالة قانون ما دون النظر الى آثاره الاقتصادية والاجتماعية في حياة المواطنين والمقيمين في القطر منهم ومن الاجانب . ولئن تحققت العدالة من الناحية الشكلية فان هذا لا يعني تحقق سائر القيم الحضارية والإنسانية فالعمل بمبدأ المعاملة بالمثل في علاقة الاجانب المقيمين في القطر مثلاً يعد قاعدة عادلة ومع ذلك فان معاملة الأجنبي مثل معاملة الوطني ومنحه اكبر قسط من حقوق المواطنين ومن الحماية المقررة لهم بغض النظر عن مبدأ المعاملة بالمثل يعد دليلاً على تطور حضاري اسمى وعلى مراعاة مثل إنسانية رفيعة تتجاوز حدود العدل والمساواة الى حدود المرؤة والسماحة والإحسان . وهكذا يمكن القول إن العدالة الشكلية مهما أخلصت النية في تحقيق العدل بذاته فقد لا تبلغ المدى وقد تنحرف عن حادة الحق ذات اليمين وذات الشمال ، فالعدالة لا سبيل اليها بدون بذل الجهود المتصلة والنقد البناء وحرية الفكر .

ان التباين بين القانون الشكلي وبين مضمون العدالة بذاتها لوحظ منذ أقدم العصور ، فقد أورد ارسطو طاليس في كتاب الاخلاق الى

نيقوماخوس رأيين متناقضين في الرق احدهما يراه نظاماً غير مشروع بالنظر للطبيعة (طبيعة الأشياء) والآخر يراه مشروعاً[٢١]

ومجمل القول في العدالة الشكليه انها تتحقق بوجود قواعد مسنونة ، وكون تلك القواعد عامة ، وتطبيقها على سبيل المساواة دون تميز بحيث تسرى على القوي والضعيف ، والغني والفقير على حد سواء .

وقد حرص الاسلام على تقرير مبدأ المساواة في شكل مبادىء عامة كقاعدةللمسلمين تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم ، وهم يد على من سواهم ، وقاعدة ان من أسلم فله ما لنا وعليه ما علينا وكانت شعار الفاتحين في حروب الفتوح ، وحرص الفقه على تطبيق مبدأ المساواة أمام القضاء بما رسموه من قواعد في أدب القضاء ، ومع ذلك فان قيام الدولة على أساس من عقيدة دينية أو عنصرية يؤدي حتما إلى بعض وجوه التفرقة في الحقوق والواجبات بين الرعايا وتصنيف الرعية الى درجات لا يقرها العدل والعقل في عصرنا الحاضر . لقد عوض الشرع الاسلامي غير المسلمين عن ذلك بأحكام خاصة ومن أبرز وجوه التفرقة بين المسلمين وأهل الذمة في الاسلام عدم مساهمة أهل الذمة في البيعة للخليفة وخضوع أهل الذمة لضريبة الجزية بدلاً من الزكاة التي تمتاز بطابع التعبد وفيما عدا هذه الاستثناءات فقد حرص الاسلام على توفير الأمن والعدل والمساواة لأهل الذمة ومنحهم امتيازا قضائيا يسمح لهم بالتحاكم الى قضاتهم في قضايا احوالهم الشخصية ، والخضوع لشرعهم في روابط الاسرة والزواج وضمن لهم حرية ممارسة شعائرهم الدينية في معابدهم وسائر حقوق المواطنين الأخرى كالحق في التملك والتعلم والتعليم وممارسة جميع ضروب العمل والمساواة في

العدالة الشكلية عرضة لتحريف النص في التطبيق عن اهدافه ولداء ارتشاء القضاء وقد اصبح هذا الداء في عصرنا خطيراً فقد تفشى بين صفوف كبار من بيدهم مقاليد الحكم والسياسة في بعض الدول المعاصرة .

ان العدالة الجوهرية هي المرجع الأخير لسبر ما تنطوي عليه العدالة الشكلية من عيوب وظلم . وفي سبيل تحقيق ذلك يتبع اسلوبان :

١ ـ تعيين معيار للترجيح بين مختلف المطالب وفقا لجدول معين من القيم[٢٢] ترتب فئة القيم المتبارية وفقا للعدالة بذاتها من حيث هي مبدأ عقلاني من مبادىء المواءمة والترتيب[٢٣] ، ولا يعني هذا اننا امام ضرورة منطقية بل امام قضية ترجيح واختيار[٢٤] فان جدول القيم لا يمكن رسم معالمه بالاستناد للمنطق لأنه يقوم في آخر الشوط على الأختيار المذكور وفي هذا يقول هيوم ان معاييرنا الخلقية تمليها علينا العاطفة لا العقل[٢٥] .

ومع ذلك فان هذا لا يعني في نظرنا الأهواء بل يعني مشاعر الكرامة والمرؤة .

٢ ـ تطبيق مبادىء الإنصاف في الحالات التي تكون فيها العدالة الشكليه شديدة الوطأة في حالة فردية بعينها[٢٦] . والحاصل فالعدالة الشكليه هي التي تصاغ سننا تشريعية خاضعة لمبدأ تدرج القوانين وصدورها من سلطة اعلى تملك إصدار الأوامر والنواهي للقائمين بها ، وهذه العدالة مهما حاولت ان تتوسم خطى العدالة بذاتها والقانون الطبيعي في نظر انصاره ، والعقل في نظر المعتزلة من

الإسلاميين ، فقد لا تدرك هذا الهدف في نهاية الشوط نظراً لإحتمال تغير الظروف ، أو لصدورها منذ المنطلق من المقولة باطلة ولكنها مسرفة في افتراض الفروض بحيث يتجلى بعد مدة من الزمن اخفاقها في تحقيق العدل المنشود ، من حيث هو سعادة العدد الاكبر من الناس ، ومن امثلة ذلك القوانين الصادرة عن التسليم بمبادىء الحرية والمساواة النظرية امام القانون دون ان تتكفل من جهة اخرى بعدالة القانون وتحقيق المساواة في الخيرات بين المواطنين والتعاون القائم على المحبة والعدل ، ولذا فان المذهب الفردي كشف التطبيق العملي عن ضلاله وخيبته في تحقيق سعادة المجموع لاسرافه في تمجيد الفرد وعزل مصلحته عن مصلحة المجموع ، والاسراف في تمجيد فردانية مع ما بدى به للمجموع

سائر انواع العدالة :

والى جانب ذلك فثمة انواع من العدالة تناسب الأهداف التي ترمي الى تحقيقها ، والحقوق التي ترمي الى التكفل بها وضمان حصولها لمن تجب لهم في نظرها ، فثمة عدالة تقابلية وبعبارة ادق تكافؤية قوامها المساواة النسبية بين الأعواض ، بحيث يقضي لكل فرد بما يناسب قيمة عمله ، والمنفعة الاجتماعية لانتاجه ، وإن يعطي كل فرد ما يعطاه امثاله في مثل ظروفه ، وهذا ما يقال له في الشرع الكنسي الأجر العادل والثمن العادل وفي الفقه الاسلامي اجر المثل ، وان يكلف كل انسان وفقا لما في وسعه المساهمة به في التكليف ، وان يفسح للجميع مجال المساهمة في الشؤون العامة حسب قابلياتهم(٢٧) . فالعدالة التكافؤية (التقابلية) تحكم العلاقات بين الافراد الطبيعيين والحكميين ، وتقوم على اساس من المساواة بين المكلفين في التكاليف

والمنافع والرخص ، وبين الأعواض ، وبعبارة أخرى ، فهي تقوم على احترام وجود المواطنين واموالهم والاعواض التي يلتزمون بها ، وإعادة التوازن عند اختلاله بايجاب الجابر المناسب عن الضرر ، وقد عني الفقه الاسلامي بهذه العدالة عناية فائقة تحرجا من احتمال الرياء فقد قاسوا عليه كل ذريعة اليه تحتمل وصف الفرد .

والعدالة التوزيعية ، وهي تحكم الصلة بين السلطة وبين الرعية ، وبعبارة اعم المكلفين تجاه السلطة ، وهذه العدالة تهدف الى توزيع المنافع الاجتماعية والتكاليف العامة بين اعضاء المجتمع بصورة تناسبية[٢٨] .

والعدالة القانونية (العامة) هي التي ينظر فيها الى الصلة بين العدالة وبين القانون ، هي العدالة في إطار القانون[٢٩] وهذا يعني ان إطار القانون ينطوي على العدالة وعلى غير العدالة ، ولا يعني انه يفسح المجال للظلم الى جانب العدل ، ولكنه يعني أن القانون إذ يقوم على الفلسفة فإنه كما يحرص على العدالة ، فانه يحرص على الطمأنينة والعدل ويوازن بقدر الضرورة ، فان حاجة الانسان الى الطمأنينة اكثر من حاجته الى العدالة كما يقال ، فان الانسان يفضل القاعدة الظالمة على الجهل بما يخضع له من قواعد السلوك وما يتكفل بالقواعد المجهولة من جزاء ومؤيدات[٣٠] .

والعدالة الاجتماعية مصطلح حديث في صياغته ، قديم في معناه ، لان جميع الثورات المستنيرة في مختلف العصور كانت صورا واصداء للمطالبة بالعدالة الاجتماعية[٣١] .

الطابع الاقتصادي للعدالة

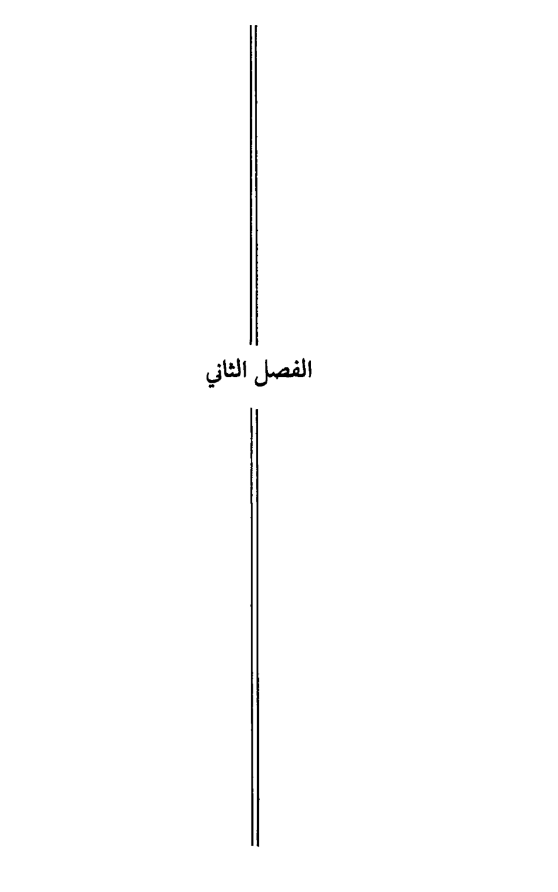
ولئن كانت العدالة بهذا الشمول والتنوع في التراث اليوناني والاسلامي القديم فان العدالة في عصرنا تتسم بطابع اقتصادي اجتماعي حديث يقوم على تحليل القانون من حيث هو ظاهرة اجتماعية اقتصادية وواقع مفروض على حياة المجتمع البشري على الكرة الارضية ، ومن هذا المنطلق نجد ان فيلسوف القانون الامريكي روسكوباوند ينطلق في تحديده مرامي فلسفة القانون من النظر الى القانون من حيث هو رقابة اجتماعية(٣٢) وتنظيم ، فالقانون عنده اعلى شكل متخصص من الرقابة الاجتماعية في مجتمع متطور منظم تنظيما سياسيا ، ولا بد لهذا التنظيم من ان يعمد الى القوة فيستند اليها استنادا منسقا منظما ، وفقا لمعايير معينة تحددها قواعد آمرة تصدر من سلطة تملك ذلك ، ويضطلع بتطبيقها ولايتان ادارية وقضائية ، ولذا وجب النظر الى الغاية من القانون والوظيفة المنوطة به على ضوء هذا الواقع ، فانه يشير الى أن التنظيم الذي يناط بالقانون للروابط والعلاقات والسلوك الاجتماعي انما يراد منه ان يتحقق في عالم تحكمه وقاعتان اقتصاديتان معروفتان .

اولاهما ان خيرات الارض التي نستعين بها على العيش ومدى حريتنا في ممارسة نشاطنا على الاشياء ، ان كل ذلك محدود من حيث الكم .

والثانية ان الطلب على هذه الخيرات والأشياء لا حد له (مقالته ص ٧٨ ـ ٧٩) .

ان هذه الحقائق التي يصطدم بها القانون من حيث هو تنظيم

وتنسيق للروابط والارادات لا ينبغي ان تغيب عن اذهاننا حين نعالج العدالة ، فان نحن راعينا ذلك فالعـدالة ذات طـابع اقتصـادي لان العدالة ينبغي ان تسود في تنسيق طلبنا للخيرات المنشودة لتوفير الحياة وليست هي بالمثل الاعلى الذين يهيىء النفوس في الحياة الفانية للعيش السعيد في الحياة الأخرى ، لأن هذه العدالة قيمة مباحة للجميع .



الفصل الثاني

ان للعدل من حيث هو مثل أعلى للسلوك الإنساني وللحكم والولاية التي يتمتع بها الملوك والأمراء ورؤساء الجماعات البشرية المختلفة ، تاريخا قديما لا يبدأ من حيث بدأ الفكر اليوناني ، ولا ينطلق من جمهورية افلاطون للمرة الأولى ، فقد عرف معرفة اكيدة في شرائع الرافدين ، وعني المؤرخون المعاصرون بالبرهنة على ذلك ، نخص بالذكر منهم الاستاذ جاكوبسن في بحثه الموسوم بالديمقراطية البدائية في ميزوفطامية القديسة[٣٣] وميزوفطامية هي بلاد الرافدين (ما بين النهرين) ، والفضل في التنويه بهذا البحث يعود الى مؤلف عراقي معاصر هو الدكتور عامر سليمان في كتابه الموسوم بالقانون في العراق القديم .

فلقد جاء في الكتاب الأخير[٣٤] ان التناقض بين الحكم الدكتاتوري الذي تميزت به ممالك العراق القديمة في الألف الثاني قبل الميلاد ، وبين وجود بعض المظاهر الدمقراطية فيها حمل العلامة جاكوبسن على دراسة الاساطير الدينية ، والملاحم والقصص السومرية والاكدية للنفوذ منها الى واقع ما كان عليه العراق القديم في الألف الثالث قبل الميلاد وما قبل ، وقد انتهى هذان الكاتبان وغيرهما الى ان

الحكم في مزفطامية سماء وارضا يستحق بان يوصف بالدمقراطية البدائية ، فقد كانت الهة اولئك القدماء مقيدة بقرارات مجلسها وكان لذلك المجلس او الندوة صلاحيات دينية وعقابية معينة لتحديد الآجال ومحاكمة الإنسان على عقوقه وارتكابه ما يغضب الآله ، وانتخاب أحد الإلهة ليكون رئيساً ، ومنحه السلطة المطلقة في حالة الطوارىء والظروف الاستثنائية واسباغ صفة الملكية على إنسان ليحكم بإسم الآلهة على الأرض ، وخلع تلك الصفة عنه ، هذا ما تحدث عنه هؤلاء الكتاب ، واضافوا الى ذلك ما هو أهم ، فقد ذهبوا ، الى ان الغاية من تخويل السلطة الملكية لإنسان على الأرض هي حماية الحقائق الأزلية التي خلق الكون بموجبها ، تلك الحقائق التي تحكم الآلهة والبشر ، اما السبيل الى ذلك فنشر العدالة وإصدار القوانين ومراقبة حسن تطبيقها ، وكان شمش (الشمس) سيد الحقائق يوحي بها لمن يشاء من البشر كما أوحاها إلى حمورابي[٣٥] فان صدق كل هذا التصوير فأن اولئك القدماء هم أول من رسم مخططا بدائيا للدمقراطية وللعدالة وفلسفة القانون ، وأول من ذهب إلى وحدة القانون العادل في السماء وعلى الأرض بين الآلهة وبين البشر ، فبرهنوا أنهم أسلاف المعتزلة اللذين قالوا بأن العدل واجب على الله وأول من أودع البذرة الأولى للقانون الطبيعي في تاريخ القانون . مهما يكن فقد كتب الدكتور عامر سليمان في كتابه المذكور ان تلك الآلهة كانت ينبوع العدالة ومصدرها والملوك ممثليها على الأرض وأداتها لنشر العدالة وتطبيق القانون في اعتقاد العراقيين القدماء[٣٦] . ولقد أشار هذا المؤلف أيضا إلى تطور مركز الرقيق في ظل الشرائع والأعراف المزفطامية نحو الأعتراف للارقاء بحقوق شخصية ومالية وإنسانية ثم بسط ذلك التطور بسطاً بحيث

يمكن اعتباره رائدا لأحكام الرق التي بسطت في الفقه الاسلامي بعد ان عفى الزمان على حضارة الرافدين بقرون .

وحاصل ما نقوله أن العدل عرف في شرائع الرافدين القديمة باسمه هذا ، وبمفهوم وسمات دمقراطية بدائية ، وحسب تلك السمات أنها اخضعت الآلهة والبشر للنواميس الازلية الحكيمة وأنها مهدت السبيل لخلافة الإنسان عنه على الأرض ليحكم بالعدل الذي تغنى به حمورابي ومجده في شريعته فالعدل عرف في تلك البلاد عصرئذ معرفة ترفعه الى مرتبة المعاني الكلية في ثوب إلهي يشف عنه ، من حيث هو مبدأ جوهري يقوم عليه نظام الحكم في الارض وفي السماء ، وعرف في اثاره المتمثلة برغبة تلك الشرائع القديمة في القضاء على المظالم والاستغلال بحماية الضعفاء من الأرامل والايتام والجنود الذين يأسرهم العدو فيخلفون وراءهم حقولهم وأولادهم ونساءهم عرضة لاطماع الغاصبين ، وحماية الزوجة المريضة من الطلاق ومن حياة زوجية لا تطاق ، لقد كان العدل في نظر المكلفين بتلك الشرائع مثلا أعلى ، يتكفل برعايته الله هو العدل مجسما ، وكانت الشمس في نظرهم ذلك الآله العادل لما تفيضه من خير النور والدفء على الأرض ، ولكونها أكبر الأجرام السماوية حتى ثار ابراهيم الخليل على تلك العقيدة حين وجد الشمس تأفل فأيقن بانطوائها في يمين آله لا يجوز عليه الأفول لان الافول نقص ، فخرج مبشرا بعقيدة التوحيد ومكارم الاخلاق ، واودع تلك الدعوة في مكة حيث ترك سلالته من اسماعيل .

ولقد تعلقت شريعة حمورابي بالعدل، ومثل في أعلى مسلتها ذلك المشرع إلتقى الساهر على شؤ ون مملكته الواسعة ، الراغب في وحدتها

ووحدة شعبها وهو يتلقى الواح شريعته من شمش العدل ، تلك الشريعة التي أعلى حمورابي في مستهلها انه أمير يخشى الآله ويسعى لتوطيد العدل حتى يسود الأرض ، للقضاء على الخبث والشر كيلا يستعبد القوي الضعيف[٣٧] ووصف فيها نفسه بالحكمة والطاعة لشمش العظيم[٣٨] ان مستهل تلك الشريعة لا يكتفي بذلك بل يسرد علينا سياسة ذلك الأمير الحكم الرامية لبناء المساكن وانقاذ شعبه من البؤس ، وبسط نعمة الأمن والسهر على سيادة القانون « في الطريق المستقيم »[٣٩] وتحقيق الخير للناس[٤٠] اما خاتمة هذا القانون فتؤكد بدورها هذه الأغراض « لكي لا يجور القوي على الضعيف ، ولكن ترعى العدالة اليتيم والأرامل »[٤١] .

وليس حمورابي بالشخصية التشريعية الوحيدة التي تستحق منا الإهتمام فقد عرف تاريخ مزفطامية مشرعا آخر عرف بإدراكه العميق لفساد الأحوال في بلاده وإعلان الثورة عليها ، والسعي للاصلاح التشريعي عملا بمبادىء عليا في العدل والبر والرحمة ، ان ذلك المشرع الثائر هو « اوروكاجينا » حاكم مدينة لكش (في القرن الرابع والعشرين قبل الميلاد) فان الاصلاحات الاجتماعية الاقتصادية التي قصد ذلك الثائر الى تحقيقها تعد اقدم محاولة في هذا المضمار ، لا في العراق فحسب بل في جميع بلدان العالم القديم . لقد وصفت النصوص الكتابية التي ورثناها عن عصر اوروكاجينا فساد الحكم الاقطاعي الطبقي في تلك العصور وصفا دقيقا مؤثرا[٤٢] وذكرت كثيرا من ضروب الاصلاح التي كرسها ذلك المشرع ، نكتفي منها بذكر هذه الأمثلة البارزة الدالة على تشبع ذلك المشرع الثائر بروح العدل والإنصاف ، فقد ورد في تلك النصوص ان اوروكاجينا خفض

الضرائب المفروضة على الناس لا سيما الرسوم التي فـرضت على دفن الموتى الى أقل من النصف .

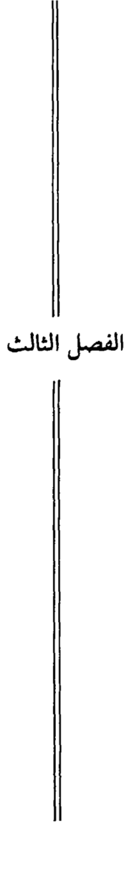
ولم يكتف بذلك ، بل انه خصص جرايات دائمة لاصناف من الكهنة واصحاب الحرف وبعض العمال العميان وعدد من الموظفين ، فلم يعد هناك ، ضرورة بالصناع والحرفيين لاستجداء طعـامهم ، أو أن يدخل الموظف المسؤ ول بستان امرأة فقيرة فيغضب ثمرتها .

وسن اوروكاجينا بعض القواعد منعـا لاستغلال الضعفـاء فمنع الأغنياء والمتنفذين من شراء حيوان تابعيهم وبيوتهم بدون سعر مناسب وتراض وأمر باطلاق سراح المدنين بالضرائب والديـون المتراكمـة . . الخ[٤٣] وما يحسن ان نختتم به الإشارة إلى أعمال اوروكاجينا ما قيل من انه الوثيقة التي دونت نبأ إصلاحاتـه وردت فيها كلمـة « الحريـة » لأول مرة في التاريخ البشري[٤٤] .

وثمة وثيقة سومرية تدل على أن شعور أولئك القدماء بالعـدالة الجزائية كان مرهفا ففي جريمة قتل أخبر القتلة الزوجـة بمقتل زوجهـا فلما عرضت القضية على مجمع المواطنين في مدينة « نفر» صدر الحكم بان العقوبة ينبغي ان لا تشمل سـوى القتلة الفاعلين ، وقـد ترجمت تلك الوثيقة وعرضت على عميد كلية الحقوق بجامعة بنسلفانيا وعضو المحكمة العليا للولايات المتحـدة في عام ١٩٣٠ ـ ١٩٤٠ لبيـان رأيه فيها فأجاب بأن القضـاة المعاصـرين يتفقون مـع القضاة السـومريـين القدامى في هذا الحكم ،لأن تلك الزوجة لا يمكن ان تعد شـريكة في الجريمة بموجب احكام قوانيننا. فأن من ينبغي ان يعد شريكا في الجرم ليس من علم بإرتكاب الجريمة فحسب ، بل يجب ان يكون قـد آوى

المجرم القاتل او اسعفه او زين له او ساعده[٤٥] .

ووثيقـة أخرى تـدل على العـدالة القضـائية إذ يستـدل من تلك الوثيقة على أن المحاكم السومرية لم يكن يحق لها أن تصدر حكما عـلى شخص يرفع امره إليها ما لم يكن حاضرا المحاكمة او بلغ بالحضور فلم يحضر[٤٦] .



الفصل الثالث

ولا نزعم ان صلة تاريخية قامت بين التراث المزفطامي في العدل وبين الفكر اليوناني ، ولا ضرورة تقضي بتصيد امثال هذه الصلات ، فأن العدل تراث الإنسانية وأن أختلفت بها السبل لتحقيقه ، والمعروف عن اليونان قلة التشريع لديهم ، إذ كانوا يعتمدون في أمورهم القضائية على الخطابة والجدل . ولكن كتاب الجمهورية لأفلاطون يعد وثيقة فلسفية هامة ، فلقد كانت مشكلة العدل من أهم المشكلات التي عالجها ذلك الكتاب وتناظر فيها أشخاصه فإحتدم بينهم الجدل والخلاف ، فذهب السفسطائيون مذهباً نسبياً فردياً تشوبه الأهواء وتغلب الأمزجة وذهب أفلاطون واستاذه مذهب المثال والماهية والجوهر كما تحدثنا نظرية المثل الأفلاطونية ، وتعد مصنفات ارسطو طاليس في السياسة والأخلاق والخطابة مصادر مهمة في تصوير العدالة في الفكر اليوناني ، ولكن الصدارة للجمهورية التي اطلق عليها في الفلسفة الإسلامية مصطلح المدينة .

ونحن مدينون تلك الجمهورية بما قيل في العدل من مختلف الحدود والمعايير التي تلقاها الفكر الإسلامي أو توصل اليها على وجه الاستقلال ، وفي مقدمة تلك الحدود إعطاء كل ذي حق حقه[٤٧] .

إن هذا الحد الذي ورد في الجمهورية على لسان سيمونيدس مقرناً بالتشكيك فيه في بعض الأمور[٤٨] ورد في تهذيب الأخلاق لابن مسكويه معدلاً على النحو الآتي : العدل هو إعطاء ما يجب من يجب كما يجب[٤٩] ومن تلك الحدود كون العدل مستقلاً عن إرادة الأقوى يمليها على الأضعف[٥٠] .

مذهب السفسطائيين في العدالة

ولجمهورية افلاطون أهمية لا تنكر في إبراز موقفين مختلفين من العدالة موقف المحافظين الذاهبين الى فكرة الثبات في العدالة ومذهب السفسطائيين الثوريين القائلين بفكرة النسبية والتغير .

إن محافظة أفلاطون تتجلى كما يقول الأستاذ فؤاد زكريا ، في دعوة أفلاطون إلى « إستقرار الأوضاع القائمة أو تجميدها . . . (لان) ، أعظم أسباب كمال الدولة هو تلك الفضيلة التي تجعل كلا من الأطفال والنساء والعبيد والأحرار والصناع والحاكمين والمحكومين يؤدي عمله دون أن يتدخل في عمل غيره . . (وبالتالي فأن) أحداً لا ينبغي ان يتعدى على ما يمتكله الغير او يحرم مما يمتلكه هو . . . ان العدالة انما هي ان يمتلك المرء ما ينتمي اليه فعلا ، ويؤدي وظيفته الخاصة به . . . ان التعدي على وظائف الغير والخلط بين الطبقات الثلاث يجر على الدولة (في نظر أفلاطون أوخم العواقب بحيث ان المرء لا يعد الصواب إذ عد ذلك جريمة »[٥١] .

ذلك هو موقف أفلاطون من العدالة المستقرة الثابتة التي وضع لها حدوداً طبقية واضحة لا يسمح بتخطيها فتعرض بذلك لنقد القائلين بحرية العمل[٥٢] . اما السفسطائيون فلهم في العدالة وجهة نظر

أخـرى تربط بـين العدالـة وبين مصلحـة الأقوى عـلى حـد تعـريف تراسيماخوش[٥٣] ان هذا الحد الذي سخر منه أفـلاطون يعـد اليوم دليلا على أن للسفسطائيين وجهة نظر في العدالة ذات طابع ثـوري ، لأنه يشير إلى الصلة بين العدالة القائمـة في كل دولـة وبين مـا تقدره الطبقة الحـاكمة من مصـالح اقتصـادية وإجتمـاعية تمـلي على المشـرع تشريعه ، فان الأقوى هو الدولة وحيث ان الدول متنـوعة فـان معنى العدالة بعيد عن الثبات بل هو في الدولة الـدمقراطيـة دمقراطي وفي الدولة المستبدة يحمي القانون مصالح الطبقة المستبدة[٥٤] .

ذلك هو الفرق بين موقف أفلاطون من عدالة النظام الطبقي وبين موقف السفسطائيين الساخرين من تلك العدالة لما لمسوه في القوانـين من تسخيرها لمصلحة الأقوى . فهـل كان لـرأي أفلاطـون صدى في الفكـر الإسلامي ؟ ان لـرأي افلاطـون بعض ذلـك الأثـر عـلى آراء الغزالي ، ولكن الغزالي لم يذهب الى ما ذهب اليه أفلاطون من نظام طبقي مغلق يفرض التزام كل فرد حدود حرفته والقاء مقـاليد الحكم لفيلسوف[٥٥] .

ومهما قيل من نقد لآراء أفلاطون في الجمهورية ولميوله المحافـظة والطبقية ، فان نظرته الشمولية المثالية للعدالـة لا تنكر فـان كتابـه في الجمهـورية ابـرز الجوانب الخلقيـة للعدالـة وأشاد بكـون العدالـة أم للفضائل وقد سلم بهذا التعميم في الفكر الإسلامي .

العدالة ونموذجها :

ان تضمن العدالة معنى الفضيلة النفسية معناه ان العدل لا يقاس بمعـايير مجـردة فحسب ، بل ينـظر فيها الى سلوك الإنسـان العادل ،

وكذلك الظلم ينظر فيه الى سلوك الإنسان الظالم ، فمن التناقض إذن أن يأمر الإنسان بالعدل وهو ظالم ، ويدق الأمر حين يناط فصل الخصومات بين الناس بقاض فاسق بفسق متحقق عند توليه القضاء او بفسق لاحق ، ذلك ما أثاره المفكرون الاسلاميون انطلاقاً من ذمه تعالى من يأمر بالمعروف وينسق نفسه ، واختلف الفقهاء في مشكلة القاضي الفاسق مع اتفاقهم على وجوب توفر صفة العدل فيه وهذا الخلاف ينحصر في اعتباره منعزلاً بنفس الفسق او وجوب عزله من طرف من قلده القضاء[٥٦] ، كل هذه الأمور أثارها الفقهاء الإسلاميون وصدروا فيها عن مبادىء الإسلام ، وعن طبيعة الإنسان المتعلقة بالمثل الأعلى في الفضيلة ، ولم يكونوا فيها بحاجة الى من يروي لهم رأي أفلاطون ومع ذلك فأن افلاطون لم يفكر أن للعدل أنموذجاً جائز الوجود في الحياة وللظلم انموذجا من الناس ، كما ان لكل من العدل والظلم ماهية[٥٧] .

الفصل الرابع

العدالة في التراث الساساني

كلمة تمهيدية :

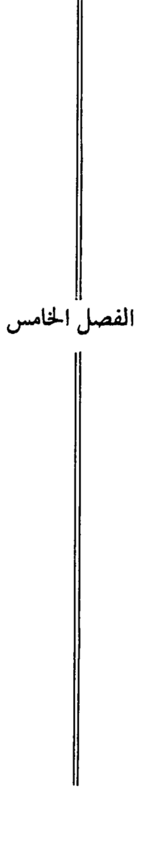
ولا يعني ما ذكرناه من تراث اليونان الحافل بالجدل الذي احتدم بين مختلف المذاهب حول فكرة العدالة ان الإسلام او سائر الشرائع كانت بفارغ الصبر الى تلقي تلك المبادىء ، ولا ننكر أن الفكر الإسلامي عرفها بعد التقائه بالفكر اليوناني ، ولكننا نقول ان الشرائع السماوية جميعها ، وكل شريعة أخرى راقية لا يعوزها شعور مرهف بالعدالة والبر ، وأن تفاوت حظها في معالجة مشكلة الفقر واللامساواة التي كانت تفرضها الطبقية فرضا قاسيا على اتباع بعض الديانات .

وكما عرف الفكر اليوناني مشكلة العدالة فقد عرف الفكر الساساني أهمية العدالة من الناحية العملية فزعم مؤرخو تلك الدولة عناية ملوكها بالعدل زعماً مسرفاً يتخلله أثر التعصب القومي والشعوبية ، ويكذبه اشتعال الثورات والفتن في تلك الدولة وما عرف عن تاريخ مجتمعها من قسوة النظام الطبقي ، واستحواذ طبقة رجال الدين ، وكانت تؤلف جيشا جرارا من العاطلين وطبقة النبلاء على الأرض وكان اقفال الحدود بين الطبقات وحظر الانتقال من طبقة الى أخرى امراً معروفاً في تقاليد ذلك المجتمع(٥٨) الذي اضطر الى تقبل

أعنف ثورة شيوعية دينية قامت في بلاد فارس بالاستناد الى مقولة نبيها ان سوء توزيع الأموال والنساء ظلم يبرر الثورة[٥٩] فلما اخفقت شاعت على أثرها الفوضى فنسب مزدك نبي تلك الثورة للاباحية على حد تصوير المصادر الإسلامية التاريخية ، والانصاف يقضي ان نقول انه لا يعقل ان تكون دعوته دعوة اباحية ، وانما كانت اشتراكية دينية لم يكتب لها الظفر فاعقبتها الفوضى والاباحية في فترة الفوضى الغوغائية التي عقبت تزعزع السلطة وتدهور الهيبة .

مهما يكن فان الامبراطورية الساسانية كانت مكبلة بالظلم الطبقي والاستبداد ومصادرة حرية الأديان وشيوع الفتن والثورات ، بحيث يمكن القول ان نسبة العدل الى ملوك تلك الدولة محل نظر ، وبحاجة الى مزيد من التدقيق وعدم التحيز لإيجاد مزعومة في العدل ، أما الخطب الرنانة التي ترويها بعض كتب التاريخ العربية وتزعم ان ملوك الساسانيين القوها عند تقلدهم الحكم ووعدوا فيها بالعدل فانها في أكبر الظن موضوعة من طرف الشعوبية الفارسية أو انها انطلت على بعض المؤرخين ، اجل ان بعض ملوكهم اصلح نظام الخراج بعض الاصلاح ولكن ذلك وحده لا يدل على تشبع شريعة تلك الدولة وسيرة اولئك الملوك بالعدل ، ولو كانوا كذلك لما أنهار نظامهم بسرعة خاطفة تجاه الزحف الإسلامي ولدافعت الشعوب التي كانت خاضعة لحكم الساسانيين دفاع المستميت . ولقد فطن العامري[٦٠] الى الاضطهاد الطبقي الذي مضي به العجم في زمن الاكاسرة فجاء في كتابه الموسوم بالاعلام بمناقب الإسلام (١٧٥) « ان طبقاتهم باسرها كانت مضطهدة بسياسة الاستعباد وايالة الاستخوال وجاء فيه ان الإسلام حرر العجم من ربقة الملوك والموابذة ، فافادوا السلامة من

التسخير للعبودية وإزالة الحجر عنهم في طلب الرفعة إذ قيل لهم الناس كلهم لآدم وآدم من تراب وان اكرمكم عند الله اتقاكم والمسلمون تتكافأ دماؤ هم ويسعى بذمتهم ادناهم وهم يد على من سواهم (١٧٦ من الكتاب المذكور) .



الفصل الخامس

العدالة في الفكر الإسلامي

كلمة تمهيدية :

كانت الشريعة الاسلامية في طليعة الشرائع الراقية من حيث القيام على مبادىء العدل والاحسان والعفو والرحمة والبر ، وغير ذلك من معاني الخير المكملة للعدل .

ولسنا في معرض سرد الآيات القرآنية والسنن والآثار النبوية في هذا الصدد ودراسة ما انطوت عليه النظم الشرعية في الاسلام من عدل وإحسان فان مقالتنا هذه مكرسة لبيان آراء المفكرين الإسلاميين في العدل وفلسفة العدل في نظر هؤلاء لا لدراسة آراء المفسرين فلذلك موضع آخر .

وحسبنا ان نقدم لذلك بأن الشرع الإسلامي رسم جميع معالم فلسفة الحكم العادل ، فأمر بالعدل والإحسان والشورى وحماية الضعيف(٦١) وأدان الاستبداد والجبروت والعسف ، وذم الجبارين

(*) من تلك الآيات قوله تعالى ﴿ واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل﴾ وقوله ﴿ ولا يجرمنكم شنئان قوم على ان لا تعدلوا ، اعدلوا هو اقرب للتقوى ﴾ .

وبطشهم وشجب بطر المترفين ومغبة اسرافهم وقسوتهم ، وحظر الربا ، وقرر ان طاعة أولي الأمر مشروطة بوجوب إنقيادهم للشرع ودولة الإسلام دولة قانون وعدل .

والراجح الغالب ان بقاء الخليفة على رأس الدولة مرهون بالتزامه بهذه المبادىء فان جار وظلم وجب عزله[٦٢] .

الإسلام ثورة على الظلم

ولعل هذه الحقائق هي التي تفسر لنا الطابع الثوري الأصيل في تاريخ الحركة الإسلامية منذ عصر الرسالة حتى يومنا هذا فلقد كان الإسلام ثورة على ما كانت تقاسيه الشعوب من حروب الاستعمارين البيزنطي والساساني وما كان يقاسيه العرب من جشع الطبقة المرابية من الجالية اليهودية في الحجاز ومن اثرياء قريش الذين جعلوا من دين الوثنية نفسه تجارة وبضاعة مزجاة .

المعتزلة والعدل

وكان الإسلام ثورة على الظلم والعسف والإستبداد وإستغلال الإنسان القوي أخاه الضعيف بالربا والتغرير في المعاملة وسائر ضروب الظلم والخسف ، ومهما اختلفت الفرق الإسلامية في المقولات النقدية والفكرية فانها لم تختلف في الدعوة للحق والعدل ، فلقد كان العدل عند المعتزلة من جملة المبادىء الأساسية والأصول الخمسة التي كرسوا كل جهودهم الفكرية للمناظرة فيها والذب عنها ، وأسرفوا في القول بها حتى أوجبوا العدل على الله[٦٣] فاستفزوا بهذه العبارات الجريئة خصومهم الذين رموهم بإساءة الأدب مع الله ، إذ من المعروف أن

الـواجب هـو مـا إذا لم يفعله القـادر عليـه استحق الـذم عـلى بعض الوجوه[٦٤] ولكن المعتزلة لم يتراجعوا في القـول بأصلين اسـاسيين في العقيدة هما التوحيد والعدل وكفروا من خـالفهم في العدل[٦٤] وليس الأمر عندهم قاصراً على القول بأن العدل المذكور صفة من صفات الله تعالى بل ذهبوا الى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وحكمـوا بكفر من خالفهم في وجوب ذلك وبتخطئة من قال ان هذا الـواجب مشروط بوجـود الإمام[٦٥] وهكـذا قرر هؤلاء بصـراحة إن الإسـلام يجعل من المعارضة واجباً دينياً لا يجوز التهاون فيه وليس هو مجرد حرية رأي او مجرد حق نظري في الثورة على الظلم .

تلك هي المقولات الأساسية في العدل في نظر المعتزلة الذين كانوا من جملة المعارضة منذ العصر الأموي[٦٦] . فما هو العدل في نظرهم ؟ ونعني بهـذا السؤال العدل في إطـار الـروابط الاجتمـاعيـة في الحيـاة الدنيوية. لقد أجاب القاضي عبد الجبار بأن العدل هو « توفير حق الغـير وإستيفاء الحق منـه »[٦٧] فأسبـغ بهذا الحـد على العـدل صبغة الإيجاب الفعال لما أوجبه من توفير حق الغـير . والعدل عنـدهم بعد ذلك هو أن لا يكلف (الله) العباد ما لا يطيقون وما لا يعلمون ، بل يقدرهم على ما كلفهم ويعلمهم صفة ما كلفهم ، ويدلهم على ذلك ، ويبين لهم ، ليهلك من هلك عن بينة ويحي من حي عن بينة ، وأنه إذا كلف المكلف واتي بما كلف على الـوجه الـذي كلف به فـانه يثيبـه لا محالة »[٦٨] .

ان نظرة المعتزلة للعدل يكملها موقفهم من مقـاصد الشـارع من الشرع ومن حرية الإرادة فقد رفضوا مقولتين :

١ ـ الجبر الذي يسلب الارادة الإنسانية .
٢ ـ تعطيل الشرع عن المقاصد والمنافع .

وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار في كتاب شرح الأصول أن المجبرة « لا يمكنهم أن يعرفوا ان لله تعالى نعمة على أحد . . لمتجويزهم ان يكون الله تعالى خلق الخلق لا لغرض اصلاً ، لا لمنفعة ولا لمضرة بل خلقهم عبثا »[٦٩] . وينصرف قول القاضي عبد الجبار الى كل من خالف المعتزلة في قولهم بأن الإنسان خالق أفعاله ولا يخص مذهب الجبر الكامل ، بل يعم القائلين بالكسب ايضاً فأن النتائج التي بناها على الجبر تصدق على قول الأشعرية والماترينيه ايضا[٧٠] .

هكذا رفض المعتزلة المذهب الشكلي في العدالة وأقاموا التشريع على أسس من العدل وحرية الإرادة والمصلحة والمنفعة فبرهنوا بذلك أنهم بجانب العدالة الجوهرية واستحقوا بحق لقب (أهل العدل) الذي عرفوا به .

العدل عند الشيعة

هذا عن مجمل آراء المعتزلة في العدل وما يتصل به من فلسفة التشريع . اما الشيعة فقد كان شعارهم الجامع ظهور امام « يملأ الأرض عدلاً كما ملأت جورا » وكان الشيعة في طليعة حركة المعارضة للحكم الأموي التي انطلقت منذ ما يسمى بالفتنة الكبرى في الشطر الثاني من حكم عثمان بن عفان (ر) ، وكانت تلك المعارضة تندد بالمظالم الأموية، والإسراف في إنفاق أموال بيت المال ، ولقد استمرت تلك المعارضة على هذا النمط حتى إستحالت إلى حركة تندد بشرعية الخلافة الأموية نفسها ، بعد أن طالبت الخليفة عثمان بان يخلع نفسه

ويتخلى عن الحكم منذ أن ظهر عجزه عن إدارة دفة الحكم وتنفيذ وعوده التي استجاب بموجبها لمطالب الثوار الدستورية بتطبيق قواعد العدل الإسلامي في إنفاق أموال بيت المال في وجوهها المقررة شرعاً وبإحترام المعارضة والكف عن نفي المعارضين[٧١] .

المعارضة وشرعية الحكم

لقد اضطلع بحركة المعارضة الحارة المستميتة للحكم الأموي والعباسي كل من الخوارج والشيعة وسائر الخارجين على الحكم الأموي في العراق والحجاز ، وكان المعتزلة من جملة المعارضين ، ووقف بعض مؤسسي المذاهب السنية موقف المؤيد للثورات والإنتفاضات التي حدثت في تلك العصور ووقف أبو حنيفة في وجه الخلافة العباسية موقف المدافع عن حقوق الإنسان دفاعاً مجيداً ظهرت آثاره في فتاواه ، وفي إنطلاقه من كرامة الإنسان . بحيث يمكن القول أن تاريخ الخلافة الإسلامية يدور حول مسألة كبرى هي قضية « الشرعية » والدستور العدل الذي ينبغي ان تلتزم به دولة الخلافة ، ذلك الدستور الذي رسمت معالمه الأولى في نظر أهل السنة والخوارج والمعتزلة في سنة الخليفتين ابي بكر وعمر بالدرجة الأولى ، واستمر العمل بذلك في نظر أهل السنة في شطر من خلافة عثمان وفي نظر أهل السنة والشيعة تعتبر سنة علي مثالاً للعدل الإسلامي سواء بإعتبارها مكملة لسنن من سبقه من الخلفاء في نظر أهل السنة أو بإعتبارها سنة منفردة بالإعتبار والشرعية في نظر بعض فرق الشيعة ومن المعلومات تلك السنن قررت مجموعتين من المبادىء العادلة :

١ ـ مبادىء الحرية والمساواة والشورى ومسؤولية الخليفة تجاه

الرعية عن أفعاله وإقتران وجوب طاعته بشرط إلتزامه بأوامر الشرع الإسلامي .

٢ ـ مبادىء العدالة التوزيعية التي تتجلى في سيرة الخليفة عمر (ر) .

على هذا النحو تقررت المبادىء الدستورية العليا في الإسلام في العدالة التوزيعية ، وطراز الحكم الجمهوري الذي يستند الى البيعة ، وكانت البيعة يومئذ اختياراً حقيقياً للخليفة من جانب كبار زعماء الرعية ، وإتفاقاً بين المرشح للخلافة وبين المبايعين على العمل بالمبادىء المذكورة من جانبي المرشح للخلافة وإلتزام الطاعة المقيدة بالقيد المذكورة من جانب المبايعين .

ذلك هو مجمل معالم الحركة الإسلامية السياسية وهي حركة محورها العدالة وواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولو أدى الأمر الى الثورة على الخليفة الجائر وخلعه .

ولقد تجلت هذه الحقيقة في أول خطبة لأول خليفة عباسي فقد كشفت تلك الخطبة القناع عن حقيقتين :

١ ـ اعتبار سنن الخلفاء الراشدين سننا عادلة .
٢ ـ نقد سيرة الخلفاء الأمويين .

إن هذا الاستعراض السريع للإتجاهات الفكرية في تاريخ المعارضة الثورية في الإسلام يؤكد لنا أهمية فكرة العدالة في تاريخ الحركات السياسية في الإسلام ، ولا يمكن ان نغفل في هذا الصدد آراء زعماء المعارضة لما في تلك الآراء من تصوير للعدالة الإسلامية في نظر

اولئك المعارضين الذي تعرضوا للنفي والإضطهاد ، وفي مقدمة اولئك المعارضين ابو ذر الغفاري الذي يمثل الدعوة للاشتراكية الإسلامية في نظر الباحثين المعاصرين الداعين لضرورة رسم معالم الإشتراكية الإسلامية ، ولا يعنينا هنا من سيرة هذا الرجل سوى دعوته لعدالة توزيع أموال بيت المال والتحذير من الانحراف عن وجوه انفاقها المقررة في إطار العدالة الإسلامية ، اذ تعد معارضته اول حجر أساس في صرح الدعوة للعدالة الإشتراكية الداعية للعدالة المالية ، فقد ذهب الى القول بأن حقوق الفقراء في أموال الأغنياء لا تقتصر على اموال الزكاة بل للفقراء في تلك الأموال حقوق أخرى(٧٢) سوى الزكاة فان لم تف اموال الزكاة بحاجة الفقراء الى الحد الأدنى من الحاجات الإنسانية وجب على الدولة ان تضع على أموال الأغنياء من الضرائب ما يمكنها من حماية الفقراء من غائلة العوز . ولو رجعنا الى كتب التاريخ الاسلامي الموثوق بها لوجدنا هذا القدر من آراء ابي ذر مسجلا فيها بما لا يقبل الشك(٧٣) . ولا يعتبر مذهب أبي ذر شذوذ في الاجتهاد ان فقهاء من اهل السنة اقروا للخليفة وللسلطان بفرض الضرائب بقدر الضرورات حين لا تفي أموال الزكاة وبيت المال بما يهجم من النوائب وما يحتاجه الدفاع عن بلاد الإسلام من الأموال .

آراء أهل السنة في العدالة

هذا عن أدب العدالة لدى مختلف فرق المعارضة في الإسلام ، اما اهل السنة فينبغي ان نبدأ ببيان المقصود من هذه الفرقة اذ ينبغي في بادىء الأمر التفرقة بين مجموعة المذاهب الاربعة وبين الفرقة العثمانية التي كانت تؤيد الحكم الأموي وتذهب الى شرعيته(٧٤) ، ذلك ان موقف مذاهب أهل السنة من الحكم الأموي لم يكن موقف التأييد التام

لتلك الدولة ، إذ نجد في كتب الفقه الحنفي مثلا تصريحا مؤكدا بان معاوية كان هو الباغي في نزاعه مع الإمام علي[٧٥] . وإذ تؤيد الروايات التاريخية معارضة بعض مؤسسي المذاهب السنية للسياسات الأموية أو العباسية فقد قيل فيها إن الإمام أبا حنيفة أيد بعض المطالبين بالإمامة الخارجين بحد السيف على خليفة عصره[٧٦] واتهم الإمام الشافعي بالتواطؤ والتآمر مع بعض زعماء الحركة الشيعية فأقتيد الى بغداد وحاكمه الخليفة الرشيد بنفسه فعفى عنه حين تنصل من ذلك بلباقة وحكمة ، اما الإمام مالك فلم يظهر ميلا للاستجابة لما عرضه عليه الخليفة العباسي حين اراد ان يتخذ مما اوصاه بجمعه من كتاب جامع في الفقه وأحكام الشرع مذهبا رسميا للدولة العباسية ، فأستعفاه من ذلك متعللا بحرية الاجتهاد[٧٧] . على ان الظاهر ان موقع الإمام الأوزاعي من الدولة الأموية كان موقف المسالم فقد روى عنه انه انكر على ابي حنيفة قوله بالخروج بالسيف[٧٨] اي بالمعارضة المسلحة .

تفضيل وجهة نظر اهل السنة في العدالة

بعد هذا الإستعراض لآراء مختلف الفرق في العدالة والشرعية وما يتفرع عنها من آراء ووجوه نظر في فلسفة التشريع يجدر بنا ان نستعرض وجهة نظر بعض كبار قادة الرأي من أهل السنة فان العدل عند هؤلاء محور لما يمكن ان نسميه بالاشتراكية الاسلامية ، وحيث لا يتسع الوقت والجهد لإستعراض اكثرهم فاننا سنقتصر على إستعراض آراء كل من الراغب الاصفهاني والغزالي فقد كانا خير ممثلين لوجوه النظر المذكورة من مختلف جوانبها الشرعية والخلقية والصوفية السنية المعتدلة وكانت آثارهم خير ما يمثل لنا النظرة الإسلامية للعدل ،

وأقوال الفرق الإسلامية واستبعد وصف السنية ، لأن ما ذهبا اليه لا يعدو الحد المشترك الذي لا تختلف فيه الفرق الإسلامية ومتكلمو الإسلام من حيث الأصول[٧٩] ، إذ لا إختلاف بين فرق المسلمين في العدل من حيث هو قوام الشرع الإسلامي ، وإنما إختلفوا فيه من حيث هو صفة من صفات الباري ، وكان اختلافهم هذا لا يعدو حدود العقيدة في مرحلتها الكلامية الفلسفية ، فقد أثيرت قضية الصفات في الإسلام على أساس من صلتها بالذات الآلهية ، فهبت مختلف الفرق لتدافع عن التوحيد الإسلامي المطلق الذي نادى به القرآن وتستبعد تعدد الذات بأي شكل من الأشكال مهما تعددت الصفات ، وإن إختلفت بهم السبل في تصوير صلة صفات الله تعالى بالذات وما يسلم به من الصفات ، ولقد قدر الغزالي جهود المحققين من علماء الكلام في حفظ عقيدة أهل السنة ، ولم يختلف معهم في خاتمة المطاف في قضية المنهج الموصل الى الحقيقة في هذا المضمار وإنما إختلف معهم في أخذه بمنهج الصوفية في النور المنقذف سبيلاً للمعرفة الحقة[٨٠] .

لقد كان العدل في الإسلام محوراً لما نسميه في مصطلح عصرنا بالإيديولوجية ان صح هذا التعبير ، بل كان محوراً لما ينبغي من سلوك الأفراد حاكمين ومحكومين ، وسلوك الجماعات ولما سن من نظم وأحكام ولما ينبغي ان يكون عليه القضاء والقضاة والإفتاء والمفتون من صفات وسلوك في أداء المهمة .

الفاظ العدل ومفاهيمه

وإتماماً لهذه المقدمات الوجيزة الجامعة للعدل يحسن بنا إستعراض موضوعنا من حيث الألفاظ الأساسية المتعلقة به ومفاهيمها وحدودها

تميهدا لعرض النظرية الإسلامية في العدل كما تصـورها آثـار الراغب والغزالي .

لقد فرق الـراغب بين العـدل والعدالـة من جهة وبـين التفضل والفضل والإحسان من جهة أخرى فقال :

« ان العدل فعل ما يجب والتفضل الزيادة على ما يجب »[٨١] .

وقال : « ان الله تعالى اشار بالعدل الى الأحكام وبـالإحسان الى المكارم »[٨٢] .

وجاء في المفردات : العدالة والمعادلة لفظ يقتضي معنى المساواة ، ويستعمل باعتبار المضايقة[٨٣] . والعدل والعدل يتقاربان لكن العدل يستعمل فيما يدرك بالبصيرة كالأحكام . . . والعدل والعديل فيما يدرك بالحاسة كالموزونات والمعدودات والمكيلات . فالعدل هو التقسيط على سواء .

وعلى هذا روى بالعدل قامت السموات والأرض . . « وجاء ان العدل هو المساواة في المكافأة ان خيرا فخير ، وان شرا فشر » .

والإحسان ان يقابل الخير بأكثر منه ، والشر بأقل منه .

ورجل عدل : عادل .

ورجال عدل ، يقال في الواحد والجمع ، واصله مصدر ، كقوله واشهدوا ذوي عدل منكم ؛ أي عدالة .

والألفاظ التي تقابل العدل هي (١) الجور وهو العدول عن كل حق وعن المحجة ، وقال بعضهم الجائر من الناس هو الذي يمتنع من التزام ما يأمر به الشرع (المفـردات) ، (٢) الظلم وهـو عند اهـل اللغة وكثير من العلماء وضـع الشيء في غير مـوضعه المختص بـه اما

بنقصان او بزيادة وأما معدول عن وقته او مكانه . . والـظلم يقال في مجاوزة الحق الذي يجري مجرى نقطة الدائرة ، ويقال فيما يكثر وفيما يقل من التجاوز وبهذا يستعمل في الـذنب الكبير وفي الـذنب الصغير (المفردات) .

امـا لفظة القسط هـو النصيب بالعـدل كالنصف والنصفـة قـال (ليجـزي الذين آمنـوا وعملوا الصالحـات بالقسط ، واقيمـوا الوزن بالقسط) والقسط هو ان يأخذ قسط غيره وذلك جور (المفردات) .

والأقساط ان يعطي قسط غيره وذلك انصاف .

ولذا قيل : قسط الرجل اذا جـار ، واقسط اذ عدل قـال (واما القاسطون فكانوا لجهنم حـطبا) (واقسـطوا ان الله يحب المقسطين) وتقسطنا بيننا اي اقتسمنا (المفردات) .

والعدل والعدالة بمعنى واحد وهما المساواة في المعاملة وفي الاعواض وفي المكافأة على الأفعال ان خيرا فخير وان شرا فشر وهذه المساواة هي الأصل في المعاملة وفي الحقـوق والواجبـات لأن الأصل مسـاواة افراد النوع البشري(٨٤) ما لم يثبت ما يستوجب التمييز في المعاملة .

ولقد تقدم الراغب بعدة حدود للعدالة نظر في كل حد منهـا الى ناحية من النواحي فجاء في الذريعة في مكارم الشريعـة (ص ٢٠٦) معيار المساواة المذكور ويدور هذا الحد حول جوهر العدالة .

وجاء ان العدالة اذا اعتبرت بـالقوة هيئـة في الانسان يـطلب بها المساواة . وهذا الحد ينظر الى العنصر النفسي في العدالة ، فيجعل من سجايا الإنسان طلب المساواة .

وإنها إذا إعتبرت بالفعل فهي القسط القائم على الأستواء وفي هذا

نظر إلى أن العدل بذاته هو الأستواء ، أي أن المساواة صفة من صفات الذات في العدل .

وإذا وصف الله بالعدل فليس يـراد به الهيئـة ، وإنما يـراد به إن أفعاله واقعة على نهاية الإنتظام .

وتتصل هذه الحدود بالعنصـر الخلقي في العدالـة حيث لا يكون فعـل فضيلة يستحق عليها الثنـاء ما لم يتصف متعـاطيهـا بـالنـزاهـة وخلوص النيـة وفي هذا يقـول الراغب إن « الإنسـان في تحري فعـل العدالة يكون تام الفضيلة إذا حصل مع فعله هيئة متنزه لتعاطيه ، وقد يقع فعل العدالة من الإنسان ولا يكون ممـدوحا بـه ، نحو إن يقسط مرآة او توصلاً إلى نفع دنيوي ، أو خوف عقوبة السلطان» (الـذريعة ص ٢٠٦) .

ويعنينا النظر إلى عنصر العدل في المعاملات وفي السياسة وقد ورد في (ميزان العمل) للغزالي قبس ظريف جدير التنويه في هذا الصدد ولو تأملنا ما ذكر وما ورد في القبس المذكور لوجدنا إن العدل والعدالة بهـذا المعنى هما المقصـودان بالعـدالـة المـوضـوعيـة ولا يختلف الفكـر الإسلامي واليوناني والغربي في معنى العدل والعدالة في هذا الصدد .

لقد جاء في القبس المذكور .

أما الإحسان والإنصاف والنفل فتفضل زائد عـلى ما يستحق في معيار العدل وبهذا التفضل يتكامل العدل وفي هذا يقول الراغب « إن العدالة كمالُها الإنصاف »[٨٥] «وإن العدالة إذا تقوت تـولد الـرحمة، والرحمة هي الإشفاق من أن يفوت ذا حق حقه »[٨٦] .

ويؤكد الراغب هذا الفرق بين العدل والإحسان في المفردات فيقول في مادة حسن إن قوله تعالى ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾ «فالإحسان فوق العدل ، وذاك ان العدل هو أن يعطي ما عليه ، ويأخذ ما له، والإحسان أن يعطي أكثر مما عليه ، ويأخذ أقل مما له ، فالإحسان زائد على العدل ، فتحرى العدل واجب ، وتحري الإحسان ندب وتطوع » .

فالعدل والعدالة بمعنى واحد وما يقضي بها العدل فهو من الأحكام الشرعية والأحكام في العادة كلية وعامة ، ولذا وجب إفساح المجال للفضل والإحسان ، لمعالجة الأحوال الجزئية الفردية .

شمولية العدل :

إن العدل الذي حفل به التراث الإسلامي ، ودعى اليه الشرع الإسلامي دعوة مؤكدة حتى مع العدو في قوله تعالى ﴿ولا يجر منكم شنان قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوى ﴾ وجعله الفقهاء قوام أحكام الشرع ونظمه ومؤسساته وأساس الملك وسلموا بأن الأرض والسموات قامت بما يمتاز في إظهار هذا التراث بشمولية جامعة أي بجوانب تشريعية وخلقية متكاملة ، فهو عنصر أساسي من عناصر الأخلاق الإسلامية يقوم على تطهير النفس وتوجيه مختلف قواها نحو الخير عملا بمكارم الشريعة ، فإن هذه المكارم « مبدؤ ها طهارة النفوس بالتعلم وإستعمال الصبر والعدالة » (الذريعة ص ٢٧) ولذا وجب النظر في صلة العدالة بالتربية في المطلب الآتي .

العدل والتربية

ولكي يتحقق هذا الشمول ويتيسر الإلتزام به على النفوس راضية

به دون شعور بمشقة ، لا بد من معالجة الأمر من الناحية التربوية السلوكية ، فإذا ما نشأ الإنسان على حب العدل وسياسة النفس ، وأرتضى على ذلك أصبحت جميع أفعاله حميدة ، ولم يجد مشقة في نفسه في الإلتزام بمبادىء العدل والقيام بها ، وفي هذا يقول الراغب منطلقا من تصويره لمبدأ الخلافة على الأرض إن هذه الخلافة تستحق بالسياسة ، وذلك بتحري مكارم الشريعة ، والسياسة ضربان : سياسة الإنسان نفسه وبدنه وما يختص به ، والثاني سياسة غيره من ذويه وأهل بلده ، ولا يصلح لسياسة غيره من لا يصلح لسياسة نفسه ، ولهذا ذم الله تعالى من ترشح لسياسة غيره فأمر بالمعروف ونهى عن المنكر وهو غير مهذب في نفسه ، فقال ﴿ أتأمرون النلس بالبر وتنسون أنفسكم ﴾[٨٧] .

ويقول ـ كما اشرنا ـ ان مكارم الشرعية « مبدؤها طهارة النفس بالتعليم ، وإستعمال العفة والصبر والعدالة ، ونهايتها التخصص بالحكمة والجود والحلم والإحسان . . . . وبإستعمال العدالة تصحح الأفعال » ومن حصل له ذلك فقد تدرع المكرمة المعنية بقوله تعالى ﴿ ان اكرمكم عند الله اتقاكم ﴾[٨٨] .

إن العدل هو صفة العادل ، فإذا إستحق إنسان هذا الوصف بالتربية والرياضة الخلقية النفسية أصبح العدل سجية من سجاياه ، وفي هذا يقول الراغب : في تفسير ﴿ يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم ﴾ اي هذبوها قبل الترشح لتهذيب غيركم ، وبهذا النظر قيل « تفقهوا ان تسودوا ، وتنبيها أنكم لا تصلحون للسيادة قبل معرفة الفقه والسياسة العامة »[٨٩] .

فالعدل قبل كل شيء قضية تربوية لأنه لا يتحقق بإرتجال سياسة ما والمبادرة لتقلد الحكم قبل رسم منهج تربوي سليم لتعليم قادة الأمة مبادىء العدل وغرس حب العدل في نفوسهم ، وتعليمهم أحكام الفقه والسياسة العادلة . ذلك ما نبه اليه الراغب وما دلت عليه تجارب العصر فقد أعقب الحركات الاستقلالية في بعض الأقطار العربية إنهيار نظام الحكم بعد نيل الإستقلال لأن قادة الحركات السياسية لم يحتاطوا لما ينبغي بعد الإستقلال من خطة سياسية عادلة فلما تحقق الإستقلال ظهر الفراغ العميق في المناهج والخطط وقلة الخبرة في السياسة العادلة فلم تقو الأحزاب التي خاضت معركة الإستقلال على الصمود في معركة الإصلاح ، فمهد السبيل لقيام حركات ثورية ولم يكتب الصمود أو الإستقرار لأكثرها لأنها قامت بدورها بدافع من رغبة الناس في العدل دون أن ترسم لنفسها معالم العدل المنشود فمكنت بذلك للدكتاتوريات الإرتجالية التي عانى منها كثير من الشعوب لما ينقصها من التخطيط السليم لخطة عادلة في الحكم وفي العدالة الإجتماعية وفي تربية جيل من القادرين مؤمن بالمبادىء العادلة ، متربٍ على حب الفضيلة والعدالة ، متزود بقسط وافر من الثقافة .

عودة الى شمولية العدل

إن شمولية العدل في الفكر الإسلامي مما صرح به الراغب في قوله في الذريعة[٩٠] إن « مكارم الشريعة هي الحكمة والقيام بالعدالة بين الناس في الحكم والإحسان والفضل ، والقصد منها ان يبلغ بذلك إلى جنة المأوى ، وجوار رب العزة » .

ويقول بعد ذلك بدون فاصلة « وكل ما اوجد لفعل ما فشرفه

لتمام وجود ذلك المعنى منه ، ودناءته لفقدان ذلك منه » .

تلك هي العدالة في شموليتها التشريعية الخلقية التربوية السلوكية وتساميها من مجرد المساواة الى التفضل والإحسان وفي كونها مقصودة لتبلغ الكمال وتحقيق أهدافها ، لا ليقف الإنسان في إضطلاعه بها في منتصف الطريق ، بل ليجد السير ، ويحقق السعادة والكمال في الحياتين ، لأن الإنسان خلق خليفة لله على الأرض ، وهذه الخلافة تقتضي تحليه بالحكمة في سيرته ، وبالعدل في سياسته ومعاملاته وسلوكه الفردي والعائلي والإجتماعي لأن هذه الخلافة التي شرف بها الإنسان إنما قصد بها تحقيق كل ذلك ، وليضطلع الإنسان بالمهمة المنوطة به (بالوظيفة الإنسانية) من حيث هو إنسان وخليفة الله على الأرض ، وفي هذا يقول الراغب ان الفعل المختص بالإنسان ثلاثة : «عمارة الأرض والإقتداء بالباري في السياسة بإستعمال مكارم الشريعة » وخلافته المذكورة في قوله تعالى ﴿ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون ﴾ .

ذلك هو المعنى الذي قصدنا إليه في قولنا ان العدل في الإسلام يمتاز بالشمولية والتكامل والكمال ، وإن التربية عامل من عوامل التحلي بالعدل بحيث تصبح هذه الصفة سجية ولا بتعسر على النفس الوفاء بها بيسر أو طواعية في غير تكلف ومعاسرة .

ولعل أدق ما يصور لنا شمولية العدل قول الراغب إن العدالة المنشودة خمسة أنواع : (الذريعة ص ٢٠٩) .

١ ـ العدالة بين الإنسان وبين رب العزة بمعرفة أحكامه ، ويمكن

ترجمة هذا إلى مصطلح عصرنا بالشرعية التي ينبغي ان تسود في علاقة الإنسان بالدولة والقانون ، بأن يخلص المواطن للشرع العادل والدولة العادلة ولا يرضى بقانون جائر ودولة جائرة فقد امر الله بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

٢ ـ أن يجعل الإنسان هواه مستسلماً لعقله ، ولا سبيل لهذه المرتبة بداهة إلا بالتربية الصحيحة التي تحبب العدل للنفس حتى يصبح سجية في النفس ومنهجاً في البحث .

٣ ـ العدل بين الإنسان وبين أسلافه الماضيين في أنقاذ وصاياهم والدعاء لهم ، ولا بد لهذه العدالة بدورها من ترجمة فإن معناها في عصرنا هذا رعاية التراث السليم بأساليب البحث العلمي السليمة والإرتباط بما في ذلك التراث من قيم عليا دون التورط في التقليد والجمود الذي أضر بالعالم العربي الإسلامي ايما ضرر .

٤ ـ العدل بينه وبين معاملة من أداء الحقوق والإنصاف في المعاملات من المبايعات والمفاوضات والكرامات وهذا هو السياسة العادلة في التشريع المدني والتجاري وسائر القوانين المنظمة للروابط بين الأفراد الخ .

٥ ـ بث النصيحة بين الناس على سبيل الحكم وذلك إلى الولاة وحلفائهم وتلك هي فلسفة التشريع العام في مصطلح عصرنا (الذريعة ، ص ٢٠٩) .

ان هذه الشمولية التي دعى اليها الراغب والغزالي إذا اقتربت بالتربية على العدل أدت إلى تحقيق كل مثل الخير من دمقراطية وحرية ومساواة ، وإلى تقبل الناس القوانين طواعية ، دون رهبة مما تهدد به

من عقاب فإن اعتماد التشريع على التهديد بالعقاب إذا أفرط وتجاوز حده دل على« شقاق بين العدل وبين القانون بين ما هو قائم وبين ما ينبغي ان يكون وعلى إخفاق مناهج التربية على العدل وعلى فوات ما يسميه الراغب بالعدالة المحمودة التي تتحرى لا رياء ولا سمعة ولا رغبة ولا رهبة ، وإنما تكون عن تحرر للحق عن سجيه » (الذريعة ص ٢٠٩) .

إن التجاهل والتهاون بأمر العدالة وخيم العاقبة فلطالما اطاح هذه الاحمال بعروش امتدت قرونا وأجيالا وكانت تحاط بهالة من التقديس والتبجيل . يشهد عصرنا الحديث منذ الحرب العظمى الأولى إلى يومنا هذا .

اسرار الشرع ومقاصده

إن هذه الشمولية التي تميز العدالة الإسلامية تتجلى فيما رسمه الغزالي للمعاملات والسياسة من أهداف ومقاصد شرعية ، وما أشار اليه من أسرار التشريع الإسلامي في التعاقد وغيره من النظم ، وهو في هذا يقول في إيضاح فلسفة الشرع الإسلامي ومقاصده العادلة أن « العدل في أخلاق النفس يتبعه لا محالة العدل في المعاملة والسياسة ويكون كالمتفرع عنه »[٩١] ويرى «ان العامل المشترك في جميع هذه الأنواع من العدل هو عنصر الترتيب المتسحب » ، هو خطة عادلة يجمعها انها تصدر عن نسق واحد سواء في الأخلاق وفي المعاملات وفي السياسة .

إن نظرية الغزالي في العدل ، في هذا القبس الوارد في كتابه الموسوم بميزان العمل[٩٢] تحمل سمات العدل الإسلامي في المعاملة

وسمات الجمهورية الأفلاطونية في السياسة .

وما يلفت النظر فيها أنه عرض العدل في المضمارين على ضوء فكرة الأوساط الارسطاطاليسية ، ولكنه لم ينته فيهما الى نتيجة واحدة ، إذ نجده يقول إن المعاملة وسط بين رذيلتي الغبن والتغابن(٩٣) ، ثم يقول ولا يكتنف العدل رذيلتان بل رذيلة الجور المقابلة له . . فما تعليل هذا الإختلاف في عدل المعاملات عن العدل في السياسة ونظام الحكم ؟ افي هذه التفرقة بينهما تناقض وقع فيه الغزالي ، ام ان لكل ضرب من ضربي العدالة معياره ؟

الظاهر ان الغزالي قصد المعنى الأخير ، فإن المعاملة لا تقوم على التكافؤ المطلق بين العوضين بل هي وسط بين الأقل والأكثر ، وحسب العدالة ان لا يكون في التصرف الإرادي غبن أو تغابن ، فأما الإختلاف بين العوضين دون حد الغبن والتغابن فيقول ضرورة لأن التكافؤ التام بين الأعواض في المعاملات يكاد يستحيل ، ولذا وجب ان لا يشوب المعاملة غبن او تغابن فحسب ، لا ان يتكافأ العوضان تكافؤاً تاماً نظراً لإختلاف أحوال العرض والطلب والرغبات والحاجات ، ومختلف العوامل التي تحدد قيم الأشياء والخدمات إختلافاً معروفاً ، بحيث نضطر الى التسليم بالحد الذي يتسامح فيه عادة بحكم الضرورات والأحوال السائدة ، دون ان يبلغ الفرق بين العوضين حد سوم أشياء الناس بثمن بخس أو إستغلال جهدهم وعملهم إستغلالاً بعيداً عن المروءة ، ولا سند له غير التحكم وإهتبال الفرص . الظاهر كما ترجح ان الغزالي إنما قصد هذا المعنى وقد حد الغبن بقوله هو أن يأخذ المتعاقد « ما ليس له » والتغابن « ان يعطي في المعاملة ما ليس عليه حمد وأجر »(٩٤) .

هذا عن العدل في المعاملة ، أما العدل في السياسة فهو المقصود بقول الغزالي أن العدل لا تكتنفه رذيلتان ، بل رذيلة الجور وحدها هي المقابلة له « إذ ليس بين الترتيب وعدم الترتيب وسط » وبمثل هذا الترتيب قامت السموات والأرض[٩٥] .

فالعدل بهذا المعنى مثل الإنسجام المطلق في النواميس الكونية والجمالية وفي السياسة ، وفي جميع هذه المجالات ليس ثمة توسط بين رذيلتين او قبحين ، وإنما هو عدل أو جور ، وجمال أو قبح .

العدل في المدينة

إن الغزالي الذي رسم معالم الدستور الخلقي في السياسة للخلفاء والسلاطين مستلهماً مبادئه من الشرع الإسلامي ومكارم الأخلاق الإسلامية نجده في كتاب ميزان العمل يتبنى نظرية أفلاطون في الجمهورية في توزيع الوظائف بين طبقات السكان فيرى ان العدل هو أن يضطلع كل مواطن بما هو أهل للقيام به من الأعمال ، فيقول ان العدل في السياسة ان ترتب اجزاء المدينة الترتيب المشاكل لترتيب اجزاء النفس ، حتى تكون المدينة في أئتلافها وتناسب اجزائها ، وتعاون اركانها ، على الغرض المطلوب من الإجتماع كالشخص الواحد[٩٦] فهل عرف الغزالي ابعاد النظام الذي رسمه افلاطون لسكان الجمهورية ، إن هذا ما لا يمكن التسليم به بداهة ، فان الغزالي لو أطلع على آراء أفلاطون في الشيوعية التي رسمها لحياة الفلاسفة الذين أراد ان يتولوا مقاليد جمهوريته لما وسعه سوى التبرؤ من تلك الأفكار التي رفضها ارسطو من قبل[٩٧] .

وللغزالي في عدالة المعاملات نفس طويل فقد طبق معايير العدل على المعاملات والتصرفات الإرادية القولية تطبيقاً انتهى فيه الى صياغة قواعد عامة في حظر التعسف في إستعمال الحقوق والرخص على نحو لم تبلغه شريعة روما ، ولم تصل إليه الشرائع المعاصرة ولقد ورد مخطط هذه النظرية في الأحياء ، فحق له ان يستعرض في هذه المقالة بعد أن نمهد لذلك بتمهيد مشوب ببعض الأسهاب مضطرين إلى ذلك اضطراراً ، لدفع ما اثير في هذا الصدد من التصورات الغالطة ، فإن في ازاحة ذلك ما يمهد السبيل الى ما سنبسط القول فيه من آراء الغزالي في فلسفة المعاملات عامة وفي حظر التعسف في إستعمال الحقوق والولايات وسنستعرض بعد هذا الإستعراض الإنتقادي أقباسا من أقوال الغزالي في الأحياء .

إن آراء الغزالي في أسرار التشريع على حد تعبيره ، وبعبارة أخرى في فلسفة الشرع الإسلامي في المعاملات والتعاقد على حد مصطلحاتنا العصرية بسطت في الجزء الثاني من الأحياء ، وقد أطلق عليها كارادوفو (كارادي فو) مصطلح الأخلاق الإقتصادية[٩٨] لما في ثناياها من مزج ووحدة بين الجوانب الخلقية والجوانب التنظيمية للنشاط التعاقدي .

والواقع أن الفصول التي كرسها الغزالي لهذه الأسرار الشرعية في الأحياء ترسم لنا جوانب من فلسفته الإسلامية في الإقتصاد والتشريع (في العدالة الإقتصادية الشرعية) تدخل في إطار ما يسميه بعض الكتاب من المعاصرين ـ على إستحياء ـ بالإشتراكية الإسلامية .

إن هذه الإشتراكية الدينية تقوم على أسس اولية دقيقة وعميقة على بساطة المبادىء التي تستخدمها في تيار معالم سياستها الشرعية ، فهي تدعو للعمل وتراه سلوكاً جديراً بالتقدير والتقديس ، لأن السعي والعمل والكسب مما تتفق جميع الأديان الراقية والأخلاق القويمة على الدعوة اليه والتنزه عن الكسل والاستجداء ومذلة الفقر ، لأن العمل قوام الحياة الاقتصادية الكريمة ، ولأن الفقر كاد ان يكون كفرا كما يؤثر عن النبي (ص) . ولذا دعى الإسلام إلى الحيلولة دون حرمان الفقراء من الخيرات كيلا يكون المال دولة بين الأغنياء .

وهذه الإشتراكية الإسلامية تدعو بعد ذلك للتفرقة بين أسباب الكسب والثروة فلا تبيح كل وسيلة منها ، ولكنها تحرم منها ما كان ظلما وجوراً وهدماً للعدل ووسيلة للجور والإستغلال الذي تمقته المرؤ ات ، لما فيه من إستغلال الضعيف والمضطر وتقر ما كان عادلاً لا إستغلال فيه ولا تحرمه العدالة الإسلامية ولا تمجه المرؤة العربية التي مجدت الكرم والسخاء وقرى الضيف والسهر عل الجار وذمت النائمين في المشتى ملأ البطون إلى جنب جارات خاص البطون(٩٩) .

ولو أن مجتمعا استطاع ان يحرم ما حرمه الإسلام من الربا دون تفرقة بين غريب وقريب ومسلم وذمي وما حظره من الغرر في المعاملات وتتبعته في جميع مخابئه ومكامنه ، وأن تصون العقود من شائبة إستغلال احد الطرفين حاجة الآخر لما كان بعيداً عن الإشتراكية الحقة ، وعن مثالها الصحيح .

إن الإشتراكية الإسلامية تبيح التجارة في الحدود العادلة النزيهة ، وترى فيها وسيلة بتيسير التمتع بالخيرات ونقلها وتوفيرها حيث لا تتوفر

فتقدم بذلك خدمات إجتماعية جديرة بالرعاية ولكنها تحظر الوسائل التي يصطنعها التجار الجشعون كالإحتكار تربصا بإرتفاع الأسعار وتلقي الركبان والمجش وغير ذلك من صور التزييف والتدليس في البيوع ، ويتوسع بعض الفقهاء فينظر بعين الغضب الى من يستغل المعامل المسترسل في المعاملة ، وتحظر الشريعة الإسلامية الربا حظراً باتاً بايات قاطعة في تقرير مبدأي حرية التجارة وتحريم الربا بقوله تعالى ﴿ واحل الله البيع وحرم الربا ﴾ وسائر الآيات التي صورت المرابي تصويراً مخيفاً مرعباً وقد تخبطه الشيطان وإستعرت النيران في بطنه إستعاراً .

وقد يبدو هذا الأسلوب من صياغة المبادىء التشريعية غريباً في عصرنا هذا المؤمن بالوضعية والدنيوية ، والحقيقة أن له وقعاً عجيباً في نفوس المسلمين المؤمنة بالعدالة الآلهية ، وما نزال نلمس هذا الواقع في نفوسنا وفي نفوس عامة المسلمين منا فإننا نعتقد في أعماق انفسنا ان للظلم حوبة وان ما يصيب الظالم من سؤ المنقلب فإنما هو بحوبة سؤ[١٠٠] فما ينبغي ان نغتر بعدالة قوانينا الوضعية إذ لم تدعمها عدالة العنعنات الراسخة في تراثنا الحي الذي تنطوي عليه الضمائر من حيث ندري ولا ندري .

وبالرغم من كل ذلك فقد تجاهل كارادوفو هذه التقاليد التي ترجع الى نصوص تشريعية قطعية الثبوت والمفاد ، وزعم ان الغزالي صدر في تقرير هذه المبادىء المسوغة للتجارة من غير إستناد إلى نصوص مقدسة ، وإلى حجج مأثورة مع إكتراث للمنطق وحسن الذوق[١٠١] .

ولا نـدري أهذا الـزعم صادر عن تجاهل ام جهـل وتغافـل أم غفلة ؟

مهما يكن فإن التسرع في الحكم يشوب أمثال هذه العبارات حتى لو افترضنا أن الأصل في الباحث حسن النية والقصد .

ولهذه الإشتراكية الإسلامية وجهة نظر في جباية الأموال وانفـاقها وفي ضرورة إخضاع ذلك لمبدأ الشورى مما بسطناه في مقالة لنا(١٠٢) .

وتتسم وجهة النظر المذكورة بوجوب الخضـوع لمبدأ الشـرعية في قيام الدولة الإسلامية وبقائها وإضطلاعها بهذه الواجبات .

ولا يصدر الغزالي في رسم قواعد السياسة المالية عن نزعة صوفية محضة وعن رغبة في التقرب من العامـة كما يـزعـم كارادوفـو في كتابـه المذكور(١٠٣) ، ولكن عن سياسة مالية صريحة خط معالمها الأولى جلية واضحـة مؤيدة بـالأسانيـد الشرعيـة الإسلاميـة فقيه كبـير من فقهاء المسلمـين في عصر الـرشيـد ونعني بـه الإمـام أبـا يـوسف في كتـاب الخراج(١٠٤) .

ولو قدر لكارادوفو الإطلاع على كتاب الخراج لغير رأيه ولما ذهب به الخيال ما ذهب اليه فنسب إلى إمامنا الغزالي التملق للعامة .

والأنكى من ذلك ان كارادوفو لم يكتف بهذه التصورات بل كان ضحية الأوهام حين زعم بأن صوفية الغـزالي هذه في مضمـار ما يحق للسلطان ان يحصله من الدخل مرتبطة بمأثور لاتيني « وبمأثور مشبع من شعور نصراني »(١٠٥) .

ولا يصدر مثل هذا الحكم إلا عن أمور لا يغبط عليها كارادوفو ،

عن جهل بينابيع الغزالي الإسلامية في كل ما كتبه في أسرار التشريع الإسلامي ، وعن مكابرة بإرجاع هذه الآراء إلى ما زعمه من الينابيع اللاتينية والمسيحية ، مع ان الشرع الرومي شرع إمبراطورية مستعمرة وذو طابع شكلي ضيق ، ومع أن ذلك الشرع كان مديناً في تطوره لأعراف الشرق الأدنى التي استلهمها الأباطرة الذين اطلق لهم العمل بعادات الشعوب ولم يقيدوا بشرع روما الضيق ، وشرع المسيحية في المعاملات من صنع متأخر ، وقد كان للفقه الإسلامي أيادي بيضاء على الشرع الكنسي (الكانون ، الشرع الكانوي) كما تشير الأدلة التاريخية[١٠٦] . فإن المسيح عليه السلام لم يؤثر عنه في المعاملات وجباية الأموال ما يداني آيات الأحكام الإسلامية وسنن النبي محمد (ص) لأن جل إهتمام السيد المسيح كان منصرفاً لتجديد العقيدة اليهودية والأخلاق اليهودية التي بلغت في عصره غاية التدني والإنحطاط بسيطرة الإستعمار الرومي والطبقة البروجية من مرابي اليهود دون الإهتمام بتجديد الشريعة العبرانية بإستثناء ما ثبت عنه من مواقفه المعروفة من قضية جلد الزانية وإشتراطه أن لا يتقدم لجلدها من لم يزن من يهود عصره ، فإما شرع المسيحية فمن صنع الكنيسة الكاثوليكية في عصور متأخرة عاصرت ازدهار الفقه الإسلامي ، ومن إستعارتها من مبادىء الشرع الإسلامي والفقه المالكي في الأندلس الإسلامية إلى جانب القياس على الأخلاق والمثالية المسيحية لا على نصوص تشريعية مكرسة للمعاملات والعقود مفصلة وقطعية .

والمسيحية حين دونت تشريعها « الكانوني » لم تكن بمعزل عن الشعور بتيارات الشرع الإسلامي والمعاملات الإسلامية في شبه الجزيرة الآيبرية وفي جزر البحر لأبيض المتوسط ، ولكنها كانت تستعير

في تكتم حذر من نفرة الرأي العام المسيحي الذي كان في تلك العصور جاهلاً بالإسلام متعصباً عليه كل التعصب .

إن المسيحية لم تنسخ اليهودية نسخاً كاملاً أما الإسلام فقد نسخ كل ما تقدمه من الشرائع السماوية وأبطل ما سواها من الوثنيات فكان ثورته جذرية وتجديده بالغا متصل الحلقات على كر العصور ، فلم يهادن القيصرية الكسروية ولم يقر بشرعية دولة مستبدة .

ولقد فات كارادوفو وهو في صدد ما يسميه بالأخلاق الإقتصادية ان يشير الى آراء الغزالي في حظر التعسف في إستعمال الحق ، ذلك المبدأ الذي فاق الشرع الإسلامي في تقريره وترقيق معاييره وإقامته على سياسة العدل والإحسان شريعة روما والمأثور اللاتيني النصراني المزعوم .

مبدأ حظر التعسف في إستعمال الحق

ونعود بعد هذا الى آراء الغزالي في حظر التعسف في إستعمال الحق فنمهد لذلك بقول الراغب في الذريعة (ص ٢١١) ان الظلم هو الإنحراف عن العدالة ، ولذلك حد بأنه وضع الشيء في غير موضعه ، فإن هذا القول تمهيد لما في الأحياء في صدد حظر التعسف في التعاقد وفي استعمال الحق ولو كان منوطا بالمشيئة إناطة كاملة فإن الإنحراف بالحق عن العدالة ووضع الشيء في غير موضعه معناه الخروج بالحق عن المقصود منه والإنجراف به عن العدالة خلافاً لما ورد من الآيات والأحاديث التي تنهي عن ذلك(*) ، ولقد حملت تلك الآيات والأحاديث الصوفية على إعتبار الأموال شركة بين الناس وحملت الغزالي على تقرير مبادىء حظر التعسف في المعاملات والطلاق فجاء

في إحياء علوم الدين (مجلد ٢/ ٦٦) تحت عنوان في بيان العدل « واجتناب الظلم في المعاملة » :

«إن المعاملة قد تجري على وجه يحكم المفتي بصحتها وإنعقادها ولكنها تشتمل على ظلم يتعرض به المعامل لسخط الله تعالى ، إذ ليس كل نهي يقتضي فساد العقد ، وهذا الظلم يعني ما استضر به الغير» .

هكذا كشف لنا الغزالي القناع كشفاً تاماً عن مبدأ حظر التعسف في إستعمال الحق بتسميته الأصيلة وروحه الإسلامية ، فدعاه « أجتناب الظلم في المعاملة » . والمعاملة مفاعلة من العمل ، فهي عامة في كل تصرف ارادي ولذا ذهب الغزالي الى إعتبار الطلاق تعسفاً ولو كان سنيا إذا كانت الزوجة مطيعة لزوجها قائمة بواجباتها الشرعية والخلقية تجاه الزوج ، لم تفحش عليه ولم تخنه ولم تؤذه وفي هذا يقول الغزالي في الأحياء (٢/ ٥٧ ط . الحلبي) ان الطلاق (مباح ، ولكنه ابغض المباحات الى الله تعالى ، وإنما يكون مباحاً إذا لم يكن فيه إيذاء بالباطل ، ومهما طلقها فقد آذاها ، ولا يباح إيذاء الغير إلا بجناية من جانبها ، أو بضرورة من جانبه » قال الله تعالى ﴿ فان اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا ﴾ ، أي لا تطلبوا حيلة للفراق وجاء « ومهما آذت زوجها وبذت على اهله فهي جانية ، وكذلك مهما كانت سيئة الخلق او فاسدة الدين » .

لقد عمم الغزالي نطاق حظر الظلم (التعسف) فلم يقصره على الفعل الضار بل جعله شاملا للتعاقد ولكل تصرف يشوبه ظلم كالإحتكار وترويج الزيف من الدراهم في أثناء النقد « إذ يستضر به المعامل ان لم يعرف وان عرف فسيروجه على غيره » (٢/ ٦٧ و٧١ من

الأحيـاء) كما جعله شـاملاً لمختلف أمثلة التـدليس والتغـريـر كتلقي الركبان والنجش والغبن .

والحاصل فالشرع الإسلامي ـ وهو شـرع ديني وخلقي لم يقتصر على تقرير قاعدة لا ضرر ولا ضرار وعلى حظر التعسف ، بل أمـر بما هو أوسع نطاقاً من ذلك ، بالـرفق في المعاملة والإحســان ، وفي هذا المعنى يقول الغزالي في كتابه المذكور ان الله امر بالعدل والإحسان جميعا ويقول أنه لا ينبغي للمتـدين ان يقتصر عـلى العدل واجتنـاب الظلـم ويدع أبواب الإحسان لقوله تعالى ان الله يـأمر بـالعدل والإحســان ، وقال ان الله قريب من المحسنين « ونعني بالإحسان فعل ما ينتفع بـه المعامل وهو غير واجب عليه ، ولكنه تفضل منه ، فإن الواجب يدخل في باب العدل وترك الظلم » (الأحياء ٢/٧٢) .

ولا ينبغي ان نقيم وزناً كبيراً للحدود الفاصلة بين التشريع وبين الأخلاق فإن الصلة بينهما مستمرة والإستعارة مستمرة كلما مست حاجة المجتمع الى إستعارة مبدأ خلقي وصياغته صياغة قانونية وبعبارة أخرى فإن تعديل الحدود بين القانون وبين الأخلاق ممكن كلما مست حاجـة المجتمع الى ذلك كما يقول الأستاذ دبيير في كتـابه المـوسوم بـالقاعـدة الخلقية .

كلمة ختامية

مهما اختلفت الأنماط القانونية والمذاهب الفكرية في فلسفة القانون والأخلاق في تقدير العدالة فإن الحديث عن العدالة على قدم العهد به طريف ، لأننا مهما إختلفنا في وجوه النظر فإن سبيلنا للتفاهم يدعونا لإلتزام العدل وتجنب الهوى والتسليم بالمسلمات الأولية في تقدير القيم التشريعية والخلقية ، لئلا ننسب للعناد ، وما زعم إلتزام الموضوعية سوى إدعاء الحياد في البحث وتجنب الميل والهوى وبعبارة أخرى العمل بالعدل ولئن تحدثنا عن جهود السلف في رسم معالم العدالة والبناء عليها فإن في البحث متسعاً ، فإن العدالة من أكثر الفضائل احاطة بغيرها من المعاني والمثل العليا فقد قيل فيها بحق انها ام الفضائل ، وحسبنا ان نشير الى أن العدالة فضيلة نفسية وإجتماعية معا ولذا كانت هي المعيار المسلم لوزن القيم الفردية والإجتماعية ولعل من أطرف ما نختتم به حديثنا عن العدالة ما ورد في كتاب تهذيب الأخلاق لأبن مسكويه ، فقد رسم هذا المفكر ضربا من الحياة الإشتراكية يقوم على معيار العدالة ، من حيث هي وسط بين رذيلتين ، بين الظلم والإنظلام ، والغنى والفقر ، فقد جاء في كتابه المذكور «إن العدالة وسط بين الظلم والإنظلام» ، اما الظلم فهو التوصل إلى كثرة المقتنيات

من حيث لا ينبغي كما لا ينبغي . وأما الإنظلام فهو الإستخذاء والإستماته في المقتنيات لمن لا ينبغي وكما لا ينبغي . ولذلك يكون للجائر أموال كثيرة لأنه يتوصل اليها من حيث لا يجب ، ووجوه التوصل اليها كثيرة ، وأما المنظلم فمقتنياته وأمواله يسيرة جداً لأنه يتركها من حيث لا يجب واما العادل فهو في الوسط ، لأنه يقتني الأموال من حيث يجب ، ويتركها من حيث لا يجب الخ » (ص ٢٣ - ٢٤ منه) . ومع ان ارسطو طاليس هو القائل بمعيار الوسط في هذا الصدد[١] وبتطبيقه هذا فان عبارة ابن مسكويه تفوق عبارة ارسطو طاليس في تكثيف الأضواء .

وأخيراً يعجبني من ابن مسكويه قوله في العدالة وقد قلنا انها فضيلة إجتماعية كما هي فضيلة فردية - يعجبني قوله « ليست الفضائل اعداماً بل هي أفعال وأعمال تظهر عند مشاركة الناس ومساكنتهم ، وفي المعاملات وضروب الإجتماعات » (ص ٢٥) .

اللهم اننا بحاجة متجددة الى التخلق بالعدالة والتمسك بها والحرص عليها في سلوكنا الفردي والإجتماعي فيسر لما ذلك وحببه الينا .

الهوامش

(١) ان احدث ترجمة لها في العربية هي ترجمة الأستاذ الدكتور فؤاد زكريا ، وقد قدم لها بمقدمة تحليلية وافية .

(٢) جمهورية افلاطون ترجمة الدكتور فؤاد زكريا (ص ١٤) من مقدمته عليها .

(٣) أنظر في الحركات السرية الفيثاغورية ما جاء في مقدمة فؤاد زكريا على جمهورية أفلاطون ، ص ١٦ .

(٤) أيضاً:

(٥) جاء في كتاب موريس غسنبرغ (ص ٧) . إن العدالة لا تتحقق بمجرد سن قواعد قانونية شكلية ، بل ينبغي البحث عن العدالة من حيث هي ، من حيث جوهرها لا شكلها فحسب .

(٦) ايضا .

(٧) انظر كتابنا الموسوم بالخوالد من آراء الراغب الاصفهاني (ص ٣٥ ـ ٣٦) وتهذيب الأخلاق لابن مسكويه (ص ١٦ و١٩ و٩٣ و١٠٤) .

(٨) ايضا .

(٩) تهذيب الأخلاق لابن مسكوية (ص ٩٣ ، ١١١) .

(١٠) ايضا .

(١١) ايضا (ص ١١١) .

(١٢) ايضا .

(١٣) تهذيب الاخلاق ص ١١١ .

(١٤) ايضا .

(١٥) دنيس لويد . *

(١٦) موريس غسنبرغ . العدالة في المجتمع ، ص ٧ .
(١٧) دنيس لويد . فكرة القانون (ص ١١٩ ـ ١٢٠) .
(١٨) أيضاً
(١٩) أيضاً
(٢٠) ايضا (ص ١٢٠) .
(٢١) الاخلاق الى نيقو ماخوس لأرسطو طاليس (ص ٩٨) .
(٢٢) Seale of Balues
(؟ط) Rational Principle of Coherence and regularity.
(٢٤) jChoice.
(٢٥) دنيس لويد ، ص ١٢٨ .
(٢٦) ايضا .
(. ط) كتابنا نصوص قانونية وشرعية (ص ٢ ص ٤١٩) .
(٢٩) ايضا .
(٢٩) دنيس لويد ، فكرة العدالة .
(٣٠) ايضا .
(٣١) كتابنا نصوص قانونية وشرعية (ط ٢ ص ٤٢) .
(٣٢) Social control.
(٣٣) أيضاً
(٣٤) كتاب القانون في العراق القديم (ص ٣٥) .
(٣٥) ايضا .
(٣٦) القانون في العراق القديم للدكتور عامر سلمان (ص ١٣١) .
(٣٧) قوانين حمورابي ترجمة وتعليق الدكتور محمود الأمين ، ص ١٤ .
(٣٨) ايضا ، ث ١٦ .
(٣٩) ايضا (ص ١٨ ـ ١٩) .
(٤٠) ايضا (ص ٢٠) .
(٤١) ايضا ، ص ٧٤ .
(٤٢) القانون في العراق القديم للدكتور عامر سلمان (ص دذظ ـ ١٤٦) .
(٤٣) ايضا .
(٤٤) الشرائع العراقية القديمة للدكتور فوزي رشيد (ص ٦ ـ ٧) .
(٤٥) ايضا (ص ١٠) .
(٤٦) ايضا (ص ١١) .
(٤٧) جمهورية افلاطون ، ترجمة فؤاد زكريا ، ص ١٨٢ .

(٤٨) ورد الاعتراض على هذا الحد في الجمهورية على النحو الآتي :
«لا شك ان « سيمونيد » لا يعني . . انني ملزم برد وديعة من الأسلحة أو من أي شيء آخر الى من شاء إستردادها وهو غير مالك قواه العقلية ، ومع ذلك ، فانت لا تنكر ان الوديعة حق لصاحبها » (ص ١٨٢) .

ولم تنطل هذه الحجة على شراح افلاطون فقد كشفوا النقاب عما انطوت عليه من مغالطات (انظر مقدمة فؤاد زكريا ، على الجمهورية ص ٤٥) .

(٤٩) تهذيب الأخلاق لأبن مسكويه (ص ٩٩) وقد نسب هذا الحد الى ارسطو طاليس .

(٥٠) جمهورية افلاطون ، ص ١٩١ ـ ١٩٤ وقد اعلن فيها على لسان تراسيماخوس ان « العدالة ليست الا صالح الأقوى » .

(٥١) مقدمة فؤاد زكريا على جمهورية افلاطون (ص ٨٤) .

(٥٢) فكرة القانون دنيس لويد (ص ١١٨) .

(٥٣) مقدمة فؤاد زكريا على جمهورية افلاطون ص ٨٢ .

(٥٤) انظر في تعريف ثراسيماخوس للعدالة مقدمة فؤاد زكريا (ص ٨٢ ـ ٨٣) .

(٥٥) فكرة القانون . دنيس لويد ص ١١١٨ .

(٥٦) أيضاً

(٥٧) مقدمة فؤاد زكريا على جمهورية افلاطون ص٦٩ .

(٥٨) كرستنسن .

(٥٩) الملل والنحل .

(٦٠) العامري ، الإعلام بمناقب الأسلام . العامري هو ابن الحسن محمد بن يوسف المتوفى سنة ٣٨٠ هـ .

(٦١) فصل العامري سياسة الإسلام في حماية الضعيف في كتابه المرسوم بالاعلام بمناقب الإسلام (ص ١٦٤) .

(٦٢) في كتاب مسائل الإمامة للناشىء الأكبر في وجوب الخلع على الإمام الذي يتعمد ازالة احكام الدين « وان لم يخلع نفسه جاهدوه » .

(٦٣) جاء في شرح الأصول الخمسة لقاضي القضاة عبد الجبار بن احمد تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان (ص ١٣٢) ان المراد بأن العدل من صفات الله « ان افعاله كلها حسنة ، وان لا يفعل القبيح ، ولا يخل بما هو واجب عليه ، وجاء فيه ان المراد بان « القديم تعالى عدل حكيم ، هو انه لا يفعل القبيح ، ولا يختاره ولا يخل بما هو

واجب عليه ، وإن افعاله كلها حسنة ، وقد خالفنا في ذلك المجبرة واضافت الى الله تعالى كل قبيح » .

(٦٤) ورد هذا الحد في شرح الأصول الخمسة لقاضي القضاة عبد الجبار بن احمد (ص ٣٩) .

(٦٤) شرح الأصول الخمسة (ص ١٢٥) .
(٦٥) ايضا (ص ١٢٦) .
(٦٦) ايضا .
(*) كتاب مسائل الإمامة للناشيء الأكبر تحقيق يوسف فان أس (ص ١٧) . وفيه ان لغظة المعتزلة اطلقت على الذين اعتزلوا حرب علي وطلحة والزبير وزعموا انهم اعتزلوا الحرب لانهم لا يعلمون اي الطائفتين اولى بالحق » . . والى قولهم يذهب واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وهما رئيسا المعتزلة ، فان صدق هذا فالإعتزال في بادىء امره موقف سياسي من أحداث ذلك العصر .

(٦٧) ايضا ، ص ١٣٢ .
(٦٨) ايضا ص ١٣٣ .
(٦٩) ايضا ص ٨٣ .
(٧٠) جاء في الاقتصاد في الإعتقاد للغزالي (ص ٧٣ - ٨٠) .
« ندعي انه يجوز لله تعالى ان لا يكلف عباده ، وأنه يجوز ان يكلفهم ما لا يطاق ، وانه يجوز منه إيلام العباد بغير عوض وجناية وانه لا يجب عليه رعاية الاصلح لهم ، وانه لا يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية ، وان العبد لا يجب عليه شيء بالعقل بل بالشرع الخ » .

(٧١) جاء في كتاب العواصم من القواصم .
(٧٢) ايضا .
(٧٣) مروج الذهب .
(٧٤) كتاب العثمانية للجاحظ وكتاب مسائل الإمامة للناشيء الأكبر (ص ١٦) وفيه ان الفرقة العثمانية « هم اصحاب طلحة والزبير وعائشة وأهل الشام ، وغيرهم الذين امتنوعوا من بيعة علي وانحازوا مع معاوية » .

(٧٥) ادب القضاء للماوردي .
(٧٦) ايضا .
(٧٧) ايضا .
(٧٨) ايضا .

(٧٩) انظر في الدفاع عن سلامة عقيدة المتكلمين كتاب الإعلام بمناقب الإسلام للعامري ص ١٣٠ ـ ١٣١ .

(٨٠) انظر نقده منهج الكلام في المنقذ من الضلال ، ص ١٦ .

(٨١) وفي تهذيب الأخلاق لابن مسكويه (ص ١٠٨) « التفضل شيء محمود جدا وليس يقع تحت العدالة لأن العدالة مساواة والتفضل زيادة » وفيه ان « التفضل احتياط يقع من صاحبه في العدالة ليأمن به من وقوع النقص في شيء من شرائطها » .

(٨٢) الذريعة ص ٢٨ .

(٨٣) اي النسبة بين الأعواض .

(٨٤) جاء في الذريعة « الإنسان من حيث هو انسان كل واحد كالآخر » .

(٨٥) ايضا .

(٨٦) الذريعة ص ٦٣ .

(٨٧) الذريعة ، ص ٢٦ .

(٨٨) الذريعة ص ٢٧ .

(٨٩) الذريعة ص ٢٦ .

(٩٠) الذريعة .

(٩١) ميزان العمل ص ٢٧٢ .

(٩٢) ميزان العمل ، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣ .

(٩٣) في الأخلاق الى نيقوماخوس لأرسطو طاليس ان العدل وسط ومساواة بالنسبة الى شيء بعينه وأشخاص باعيانهم ، ومن حيث هو وسط فهو وسط لحدين بعينهما هما الأقل والأكثر (ص ٦٨) .

(٩٤) الغبن بالتسكين في البيع والغبن بالتحريك في الرأي . والغبن النسيان ، غبنت كذا من حقي عند فلان اي نسيت وغلطت فيه ، والغبن ضعف الرأي ، يقال في رأيه غبن ، وفيه غبانة ، والغبن في البيع والشراء الوكس ، غبنه يغبنه غبنا ، هذا الأكثر اي خدعه ، وقد غبن فهو مغبون ، والتغابن ان يغبن القوم بعضهم بعضا . (لسان العرب لابن منظور) وفي المفردات الغبن ان تبخس صاحبك في معاملة بينك وبينه بضرب من الأخفاء . اهـ . وقد تجوز الغزالي في تعريف التغابن فاطلقه على معنى لا يحتمله لأن التغابن يقع من الجانبين .

(٩٥) ميزان العمل (ص ٢٧٣) .

(٩٦) ميزان العمل .

(٩٧) السياسة لارسطو .
(٩٨) الغزالي لكارادوفو ، ص ١٣١ .
(٩٩) اشارة الى قول الشاعر :
تبيتــون في المشـتى مـلأ بـطونكـم وجـاراتكم غـرثـي يبتن خمـائصـا
(*) في المفردات الحوب الأثم قال عز وجل ﴿ انه كـان حوبـا كبيرا ﴾ والحـوب المصدر منه . . . وتسميته بذلك لكونه مزجورا عنه ، من قولهم حاب حوبا وحوبا وحبابه . ولأاصل فيه حوب لزجر الأبل ، وفلان يتحوب من كذا أي يتأثم ، وقولهم الحق الله به الحوبه اي المسكنة والحـاجة ، وحقيقتهـا هي الحاجـة التي تحمل صـاحبها عـلى إرتكاب الإثم ، وقيل بات فلان بحيبة سؤ . والحوبـاء هي النفس وحقيقتها هي النفس المرتكبة للحوب .

(١٠١) الغزالي لكارادوفو ، ص ١٣٣ .
(١٠٢) نشرت هذه المقالة في مجلة الأدبية .
(١٠٣) الغزالي . لكارادوفو ، ص ١٣٦ ـ ١٣٧ .
(١٠٤) ايضا .
(١٠٥) كارادوفو ، ص ١٣٧ .
(١٠٦) محاضرة بعنوان الحقوق المدنية في العالم القديم ومنابعها الثابتة للشيخ سعيد مراد الغزي ، أستاذ المجلة في المعهد الحقوقي . في محاضرات المجمع العلمي (ج ٢) .

(*) الأحاديث والآثار التي تستند اليها الإشتراكية الاسلامية عديدة منها :
١ ـ ما روى عن عمر بن الخـطاب (ر) انه قـال « لو استقبلت من امـري غير مـا استـدبرت لأخـذت فضول أمـوال الأغنياء فقسمتهـا على الفقـراء (الطبـري ٣١٩/٣) .

٢ ـ ما روى عن علي (ر) انه قال « ان ما زاد على اربعة آلاف درهم هو كنز (تفسير ابن كثير) .
٣ ـ حديث من غشنا ليس منا .
٤ ـ حديث لعن رسول الله آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه .
٤ ـ حديث المسلمون على شروطهم الا شرطا حرم حلالا او احل حراما .
٥ ـ٦ ـ حديث اجتنبوا السبع الموبقات . . اكل الربا واكل مال اليتيم .
٧ ـ حديث من اقتطع حق امرىء مسلم بيمينه فق داوجب الله له النار .
٨ ـ حـديث ان دماءكم وامـوالكم واعراضكم عليكم حـرام ، إلا ان المسلم اخو المسلم ، فليس يحل لمسلم من اخيه شيء إلا ما احل من نفسه » .

مراجع البحث

١ ـ جمهورية افلاطون ترجمة الدكتور فؤاد زكريا .

٢ ـ الذريعة في مكارم الشريعة للراغب الاصفهاني .

٣ ـ تهذيب الأخلاق لابن مسكويه .

٤ ـ احياء علوم الدين للغزالي .

٥ ـ العدالة في المجتمع موريس غنسبرغ (بالانكليزية) .

٦ ـ فكرة القانون . دنيس لويد (بالانكليزية) .

٧ ـ الخوالد من آراء الراغب الاصفهاني د . صلاح الدين الناهي .

٨ ـ الاخلاق الى نيقوماخوس لارسطو طاليس ترجمة لطفي السيد .

٩ ـ نصوص قانونية وشرعية ط ٢ د . صلاح الدين الناهي .

١٠ ـ جاكوبسن . الدمقراطية البدائية في مزوفطامية القديمة (بالانكليزية) .

١١ ـ القانون في العراق القديم د . عامر سليمان .

١٢ ـ قوانين حمورابي ترجمة وتعليق د . محمود الأمين .

١٣ ـ الشرائع العراقية القديمة د . فوزي رشيد .

١٤ ـ الملل والنحل للشهرستاني .

١٥ ـ الاعلام بمناقب الإسلام للعامري .

١٦ ـ شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار بن احمد .
تحقيق د . عبد الكريم عثمان .
١٧ ـ مزوج الذهب للمسعودي .
١٨ ـ ميزان العمل للغزالي .
١٩ ـ العواصم من القواصم لابن العربي .
٢٠ ـ الإقتصاد في الإعتقاد للغزالي .
٢١ ـ الثمانية للجاحظ .
٢٢ ـ مسائل الإمامة الناشيء الأكبر .
٢٣ ـ أدب القضاء للماوردي .
٢٤ ـ لسان العرب لابن منظور .
٢٥ ـ السياسة لارسطو .
٢٦ ـ الغزالي لكارادوفو . ترجمة زعيتر .
٢٧ ـ المفردات للراغب الاصفهاني .
٢٩ ـ الحقوق المدنية في العالم القديم ومنابعها الثابتة للشيخ سعيد مراد
الغزي . في محاضرات المجمع العلمي (ج ٢) .
٣٠ ـ روضة القضاة للسمناني تحقيق د . صلاح الدين الناهي .

الفهرست

«وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل»

إذا كان مفهوم الحق مطلقاً، فالعدالة مفهوم نسبي، وإن استند الى معطيات فطرية.

إنها قاعدة حتمية في حياة المجتمعات، منذ بدء التاريخ المروي، وشريعة حمورابي.

وبما أنها تواكب الحضارات، فقد تطورت معها في الروح والشكل والتطبيق، تمشياً مع نمو الفكر المجتمعي، فتبلورت مع الفكر اليوناني، وتتوجت بالفكر العربي والإسلامي، حيث كان الثورة الحاسمة على الظلم، والتشريع الشامل، وترسيخ المساواة: «لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى»، و«متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً».

هذا التراث الفكري الحضاري الفريد، تنعم بلاد الرافدين منه بالقسط الأوفر، لكونها مهد العدالة منذ القدم، ومركز الإشعاع الحضاري يوم كان العالم يتخبط في دياجير الجهل والهمجية.

والدراسة هذه، فتح لم يسبق، على يد عليم متخصص، ومن هنا قيمتها التي لا تقدر.

الدار العربية للموسوعات